توضيح المباني على
مختصر المنار ٣
للعلامة ملا
علي قاري

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انار منار علم اصول التعريد واثبت علم كلمة التوحيد في
قلوب اهل التأييد بمعرفة ذاته وصفاته والاسماء والصفات
العليا والسنا كما اثبت ثمرة التعريد في شجرة اصلها ثابت
وفرعها في السماء على اوجه البهاء واكمل النما وافضل الصلاة
واكمل الثنا على سيد الانبيا وسيد الاصفيا وعلى اله واصحابه
واتباعه من العلما والاوليا اما بعد فيقول الملتجي الى حرم
ربه الباري علي بن سلطان محمد القاري ان هذا شرح لطيف
وفتح شريف مشتمل على توضيح المباني وتنقيح المعاني وتحرير
الادلة وتقرير المسيلة مع العلة على مختصر المنار في اصول علما
الابرار المتفرع عليه اعمال المشايخ الاحرار رجاء ان اسلك
في سلكهم في دار القرار ومصنف المنار هو الامام الهمام
في المذهب الحنفي مولانا حافظ الدين ابو البركات النسفي
واختصره الشيخ الامام العلامة طاهر بن الحسن بن عمر بن
حبيب الحلبي فقال بسم الله الرحمن الرحيم اكتفا بمضمون
احد الحديثين المشهورين واقتدا به عليه السلام في الاكتفا بالبسملة
في مكتوبه الى هرقل على ما في الصحيحين ولان البسملة على الحمد
والثنا مشتملة ولان المقصود منهما ذكر الله رجا الاخلاص
والخلاص عن الريا لتكون ميمونة الابتدا والانتها اصول الشرع اي
الشارع او المشروع وهو يعم الفقه الاكبر والاصغر والمراد به هنا
الاحكام المشروعة كالوجوب والحرمة واما قول ابن الملك الاظهر
ان يفسر الشرع بالدين ففيه ان اصول الدين مختص بعلم
العقايد

العقايد عرفا نعم لو قال اصول الفقه لكان اظهر فقد بر ثم
الاصل في الاصل ما يبنى عليه غيره والفرع ما يبنى على غيره
والمراد بالاصول هنا الادلة الشرعية الاجمالية بالقواعد
الكلية فانها المبنية عليها المسايل الفرعية الجزئية مجموع
الاصول التي هي الادلة منحصرة في اربعة هي ما قال الكتاب والسنة
واجماع الامة والقياس اي قياس الايمة اذ لا عبرة بقياس
العامة وقدم الكتاب لانه الاصل من كل وجه في جميع الابواب
ثم السنة لتوقف حجيتها على ما في الكتاب من الادلة كقوله تعالى
وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله
وكقوله قل اطيعوا الله واطيعوا الرسول ثم الاجماع لتوقف
حجيته عليهما كقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين
له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم
وكقوله عليه السلام ان الله لا يجمع امتي على الضلالة ويد الله على
الجماعة ومن شذ شذ في النار رواه الترمذي عن ابن عمر رضي الله عنهما
ولقول ابن مسعود رضي الله عنه ما راه المسلمون حسنا فهو
عند الله حسن قال السخاوي موقوف حسن على ابن مسعود
قلت ومثله ما يقال من قبل الراوي فهو مرفوع حكما ولقوله
تعالى كنتم خير امة وقوله جعلناكم امة وسطا ايه عدولا وعدالتهم
تمنعهم عن الاجتماع على حكم من احكام الله تعالى جزافا لا عن دليل
ثم القياس فانه الاصل من وجه وفرع بالنسبة الى الادلة
المتقدمة لان حكمه مستفاد منها في الامور الحادثة وان المقلد وان
كان قول المجتهد دليلا له في الجملة لقوله تعالى فاسئلوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة
لان مبناها على المعرفة الحاصلة للعالم فيها لا بالنسبة الى الجاهل
عنها والدليل على كون القياس دليلا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي

الابصار وقوله صلى الله عليه وسلم على ما رواه مسلم وفي بضع
احدكم صدقة قالوا يا رسول الله ايأتي احدنا شهوته ويكون
لنا فيها اجر قال ارأيتم لو وضعها في حرام اكان عليه وزر فكذلك
اذا وضعها في الحلال كان له اجر ويسمى هذا قياس العكس وقد
جوز اكثر الاصوليين القياس مطلقا خلافا لاهل الظاهر ثم
اعلم انه روي عن ابي حنيفة انه قال الفقه معرفة النفس
ما لها وما عليها فالمعرفة ادراك الجزئيات والمراد بما لها وما
عليها ما تنتفع به النفس وتتضرر به في الدنيا والاخرة كما في قوله
تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وهي متناول الاعتقاديات
كوجوب الايمان بالتوحيد والنبوة المسمى بعلم الكلام والوجدانيات
كالاخلاق الباطنية والملكات النفسانية الموسوم بعلم التصوف
والعمليات كالعبادات الوضعية والمعاملات الفرعية المعروفة
بالفقه المصطلح الذي هو الاصغر لانه جزء من الفقه الاعم الملقب
بالاكبر والمراد بما ما يجوز لها وما يجب عليها او ما يباح لها وما يحرم
عليها وفي التلويح ان اقسام ما لها وما عليها اثنى عشر لان ما يأتي
به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا ان كان فعله اولى
فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع
المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم
وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على رأي محمد
خلافا لابيهما وهو ان يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل
حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى ان لا
يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان
الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار
كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله
بهذا المعنى شايع عندهم كقولهم الزكاة واجبة والحج واجب بخلاف

اطلاق

اطلاق الحرام على المكروه تحريما او المراد بالسنة وبما يشمل السنة
والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان الفعل والترك
ابتاع على ما هو المعنى المصدري وترك اي على مصبه فيصير
اثنا عشر والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما
وان كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا
انها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة
الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وانما فسر الترك
بعدم الفعل ليصير قسما اخر اذ لو اريد به كف النفس لكان
ترك الحرام مثل فعل الواجب بعينه هذا وجعل ترك الحرام مما
لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض بانه واجب والواجب يثاب
عليه وفي التنزيل واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن
الهوى فان الجنة هي المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب
لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل احدنا في كل لحظة مثوبات
كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهي النفس كفها عن
الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في ان من ترك الحرام
بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس
اليه مما يثاب عليه وقيل الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية
العملية المستفادة من ادلتها التفصيلية فيختص حينئذ
بالفقه الاصغر المصطلح عليه عند الفقهاء الصغروية ثم اعلم
ان نظير القياس المستنبط من الكتاب قياس حرمة اللواطة
على حرمة الوطء في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى
فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هي الاذى فيحرم اللواطة
بالطريق الاولى اذ الاذى في المنصوص مجاورة يجاور بزواله
ساعة فساعة وفي غيره مستلزم لا يزول فاذا ترتبت الحرمة
على الاذى العارضي ففي الاذى اللازم اولى كذا في شرح المنار

الابصار وقوله صلى الله عليه وسلم على ما رواه مسلم وفي بضع
احدكم صدقة قالوا يا رسول الله ايأتي احدنا شهوته ويكون
له فيها اجر قال ارايتم لو وضعها في حرام اكان عليه وزر فكذلك
اذا وضعها في الحلال كان له اجر ويسمى هذا قياس العكس وقد جوز
اكثر الاصوليين القياس مطلقا خلافا لأهل الظاهر ثم
اعلم انه روي عن ابي حنيفة انه قال الفقه معرفة النفس
ما لها وما عليها فالمعرفة ادراك الجزئيات والمراد بما لها وما
عليها ما تنتفع به النفس وتتضرر به في الدنيا والاخرة كما في قوله
تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وهي متناول الاعتقاديات
كوجوب الايمان بالتوحيد والنبوة المسمى بعلم الكلام والوجدانيات
كالاخلاق الباطنية والملكات النفسانية الموسوم بعلم التصوف
والعمليات كالعبادات المرضية والمعاملات الترفيهية المعروفة
بالفقه المصطلح الذي هو الاصغر لانه جزء من الفقه الاعم الملقب
بالاكبر والمراد بهما ما يجوز لها وما يجب عليها او ما يباح لها وما يحرم
عليها وفي التلويح ان اقسام ما لها وما عليها اثنى عشر لان ما يأتي
به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى
فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع
المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم
وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على رأي محمد
خلافا لهما وهو ان يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل
حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى ان لا
يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان
الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار
كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله
بهذا المعنى شايع عندهم كقولهم الزكاة واجبة والحج واجب بخلاف

اطلاق

اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالسنة وما يشمل
والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان [illegible]
اتباع على ما هو المعنى المصدري وترك اي عدم اتباع [illegible]
اثنا عشر والامور المذكورة من الواجب والحرام [illegible]
وان كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا
انها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة
الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وانما فسر الترك
بعدم الفعل ليصير قسما آخر ولو اريد به كف النفس لكان
ترك الحرام مثل فعل الواجب بعينه هذا وجعل ترك الحرام مما
لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض بانه واجب والواجب يثاب
عليه بنص التنزيل واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن
الهوى فان الجنة هي المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب
لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل احد في لحظة مثوبات
كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهي النفس كفها عن
الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في ان من ترك الحرام
بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس
اليه مما يثاب عليه وقيل الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية
العملية المستفادة من ادلتها التفصيلية فيختص حينئذ
بالفقه الاصغر المصطلح عليه عند الفقهاء الصورية ثم اعلم
ان نظير القياس المستنبط من الكتاب قياس حرمة اللواطة
على حرمة الوطء في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى
فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هي الاذى فحرم اللواطة
بالطريق الاولى اذ الاذى في المنصوص مجاور قد يجاور ويزول
ساعة فساعة وفي غيره مستلزم لا يزول فاذا ترتبت الحرمة
على الاذى العارضي ففي الاذى اللازم اولى كذا في شرح المنار

لا ... نسبه لحاشية للرهاوي واعترض عليه بان حرمته
اللواطة ... بالقياس لا يوجب ان لا تكون محرمة قبل نزول
هذه الاية والحال انها محرمة قبل بعثة الرسول صلى الله عليه
وسلم بورود ... في حق قوم لوط عليه السلام وقد تقرر في موضعه
ان موافقة الحكم للدليل لا يقتضي اخذه منه واجيب
بان شرائع من قبلنا انما يلزمنا اذا قصت من غير نكير فلا عبرة
انما ثبوتها بوروده اذ انسب تاخر هذه الاية عن القصة المذكورة
في القرآن الواردة في قوم لوط على انا نجيب بان المقيس حرمة
اللواطة في المرأة لانها كانت محرمة قبل نزول هذه الاية واما
المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز من الحمص بقفيز من
البر على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين الثابتة بقوله عليه
السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا
ومنه الاستنباط من السنة قوله عليه السلام الهرة ليست
بنجسة لانها من الطوافين عليكم ... رواه الاربعة متفق بينهم
مالك وصححه الترمذي واخرجه ابن حبان وابن خزيمة فلا
عبرة بقول ابن منده انه لا يثبت فاذا عرفنا علة الطواف
قسنا على سور الهرة سور ساكن البيوت بجامع علة الطواف
واما المستنبط من الاجماع فنظيره قياس الوطء الحرام على الحلال
في حرمة المصاهرة كقياس حرمة ام المزنية على حرمة وطء
ام امته التي وطئها والحرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا
نص فيه بل النص ورد في امهات النساء من غير اشتراط الوطء
وتوضيحه ان الوطء الحلال يوجب حرمة المصاهرة بالاجماع
فيوجبها الزنا قياسا عليه بجامع الحرمة الثابتة بالوطء
قال ابن الهمام اعلم ان الدليل انما تم بان يقال هو وطء سبب

للولد فيتعلق به التحريم قياسا على الوطء الحلال ابتداء على ان
وصف الحل في المناط والنفي يعتبره [illegible] ق
ونحن نبين المادة شرعا بان وطء الامة المشتركة [illegible]
الابن والمكاتبة والمظاهر منها وامته المجوسية و[illegible]
والنفساء ووطء المحرمة والصائمة كله حرام وتثبت الحرمة
المذكورة فاعلم ان المعتبر في الاصل هو ذات الوطء من غير
نظر لكونه حلالا او حراما وما رواه من قوله عليه السلام لا يحرم
الحرام الحلال فمع ضعفه غير مجرى على ظاهره اذ ابنة لو بال او صب
خمرا في ماء قليل مملوك لم يكن حراما هذا الفعل مع انه يحرم استعماله
فيجب كون المراد ان الحرام لا يحرم باعتبار كونه حراما وحينئذ
نقول بموجبه اذ لم نقل باثبات الزنا باعتبار كونه زنا بل
باعتبار كونه وطئا ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية
انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائطه المذكورة في مواضعها
ولا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو او راجح
ويكون القياس قد ادى اليه رأي المجتهد فيكون باطلا وقال
الاسنوي رحمه الله في كتابه التمهيد اعلم ان اصول الفقه علم
عظم نفعه وقدره وعلى شرفه وفخره اذ هو مثار الاحكام
الشرعية ومدار الفتاوى الفرعية التي بها صلاح المكلفين معاشا
ومعادا ثم انه العمدة في الاجتهاد واهم ما يتوقف عليه من المواد
كما نص عليه العلماء ووصفه الائمة الفضلاء وقد اوضح الامام
في المحصول فقال اما علم الكلام فليس شرطا في الاجتهاد لعدم
ارتباطه به وكذلك علم الفقه لانه نتيجة بل يشترط فيه امور
وهي ان يعرف من الكتاب والسنة ما يتعلق بالاحكام ويعرف
المسائل المجمع عليها والمنسوخ منها وحال الرواة لان الجهل
بشيء من هذه الامور قد يوقع المجتهد في الخطأ وان يعرف

اللغة افرادًا وتركيبًا لان الادلة من الكتاب والسنة عربية
وشرطها [illegible] القياس لان الاجتهاد متوقف عليه كيفية
النظر وترتيب المقدمات فاما الخمسة الاوايل فيكفي فيها
ان [illegible] عنده تصنيف معتمد في كل واحد منها يرجع اليها
عند حدوث الواقعة فاذا رجع الى ذلك فلم يجده فيها غلب على
ظنه نفي وجوده حتى بالغ الرافعي وقال انه يكفي في علم السنة
ان يكون عنده سنن ابي داود والذي قاله صحيح فان ظن
المقيم يحصل بعدم وجوده فيه والظن هو المكلف به في الفروع
وبالغ النووي في الرد عليه في تمثيله بسنن ابي داود لتوهمه
من كلامه خلاف مراده ومرامه واما اللغة فالمعتبر منها
معرفة المفردات الواقعة في الكتاب والسنة ومعرفة فهم
التراكيب من الفاعلية والمفعولية والاضافة ونحو ذلك
دون دقايق العلمين وهذا المقدار يسير جدا ومع ذلك
فالشرط هو القدرة عليه عند الاحتياج اليه لا حفظه وترتيب
المقدمات ايضا يسير واما شرايط القياس وهو الكلام في
شرايط الاصل والفرع وشرايط العلة واقسامها ومبطلاتها
وتقديم بعضها على بعض عند التعارض فهذا باب واسع
يتفاوت فيه العلما تفاوتا كثيرا ومنه يحصل الاختلاف
غالبا مع كونه بعض اصول الفقه فثبت بذلك ما قال الامام
ان الركن الاعظم والامر الاهم في الاجتهاد انما هو علم اصول
الفقه وفي التلويح ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام
لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على
معرفة الادلة الكلية من حيث انها توصل الى الاحكام وهي
موقوفة على علم الباري وصفاته وصدق المبلغ ودلالة
معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام على قانون الاسلام

ثم المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا
كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بفرضية
الصلاة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة
بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يسمى من الفقه اصطلاحا بل [illegible]
في الاصطلاح فان قلت قد يثبت الحكم بشرايع من [illegible]
ويتعامل الناس وهو عادتهم في البيع والشرا والاجارة وغيرها
من لدن عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا وكذا
بالاخذ بالاحتياط وبالتحري وباخبار الصحابة واثار التابعين
بين زاحموا الصحابة في فتواهم ونحو ذلك كالاستصحاب
وهو الاستدلال بابقا ما كان على ما كان نفيا واثباتا قلنا
هذه الاحكام غير خارجة عنها امالشرايع من قبلنا فقد صارت
شريعة لنا لان نبينا عليه السلام قصها بالكتاب والسنة ولم
ينكرها والتعامل ملحق بالاجماع العملي والاخذ بالاحتياط
عمل باقوى الدلايل كافي الاصول الثلاثة فان القطعي منها يقدم
على الظني كالسنة المتواترة على الاية المؤولة والاجماع يقدم على
الظني من الكتاب والسنة وقطعي الكتاب اقوى من ظنيها فيكون
داخلا في احدها والعمل بالتحري عمل بالسنة لانها وردت في جوازه
عند الحاجة والعمل باخبار الصحابة عمل بقوله عليه السلام اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم والعمل باثار التابعين لانهم افتوا
في زمن الصحابة ولم ينكروا عليهم والاستصحاب ملحق بالقياس
وكذا الاستدلال بعموم البلوى راجع الى النص النافي للحرج
فصح الحصر بحكم الاستقراء في الاربعة ووجه ضبطه ان الدليل
الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا
فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا
فالقياس اما الكتاب اي كتاب الله تعالى المكتوب في مصاحفنا

فالقرآن الى المتلو بالسنتنا المحفوظ في صدورنا المنزل على
نبينا المنقول متواترا اي النبأ في زمانا بين الكتب السماوية وكذا
الاحاديث القدسية والاخبار النبوية والقراة الشاذة المروية
كقراة ابي بن كعب فعدة من ايام اخر متتابعات كذا في شرح المنار
لابن فرشته وهو غير محفوظ عنه بل المروي عنه ومن لم يجد فصيام
ثلاثة ايام متتابعات وكذا قراة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما
بدل ايديهما وعلى تقدير صحة قراة ابي على ما تقدم فالفرق بينها
وبين قراة ابن مسعود تلقي العلماء العمل بالثاني دون الاول هـ
ولذا سمي الثاني مشهورا دون الاول فتامل فاتم قالوا المشهور
يجوز به الزيادة على الكتاب وهي نسخ معنوي لان الزيادة بيان
من حيث انها تبين محتمل اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع الاطلاق
وتبدله بالتقييد على ما يعرف في النسخ ان شاء الله تعالى واما
اطلاق ابن الملك جواز نسخ الكتاب بالسنة ففيه نظر لانحطاطه
درجتها عنه فان النسخ يشترط فيه المماثلة بين الناسخ والمنسوخ
كما سياتي بيانه ويتضح برهانه وفي التلويح ان القراة الشاذة
لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الاحاد كما اختص بمصحف ابي
او الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود وكذا اخرج ما نسخ
تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
البتة نكالا من الله اي على تقدير احصانهما اعلم ان الكرماني
قال في شرح البخاري القرآن لفظه معجز وينزل بواسطة جبريل هـ
والقدسي غير معجز وبدون الواسطة وفي حاشية التلويح الاحاديث
الالهية هي التي اوحى الله تعالى الى نبيه عليه السلام ليلة الاسرا
وتسمى باسرار الوحي وقال ابن الملك في شرح المنار ان الحديث
القدسي ما اخبر الله به نبيه بالهام او بمنام فاخبر صلى الله عليه
وسلم عن ذلك المعنى بعبارة بعبارة بنفسه انتهى فالفرق بينه

وبين

وبين الحديث النبوي انه صلى الله عليه وسلم اذا [illegible]
المعنى الموحى اليه بالفاظ ونسبها اليه تعالى [illegible]
فنبوي فلا يشكل بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى [illegible]
هو الا وحي يوحى وحاصله ان الوحي اما جلي فهو [illegible]
واما خفي فهو غيره سواء يكون قدسيا او نبويا وقيل [illegible]
ان لفظ القرآن تعبدي بخلاف لفظ القدسي ولذا اجاز روايته
بالمعنى للنبي ثم اعلم ان الاصولي يبحث عن القرآن من حيث
انه دليل الحكم الشرعي والدليل عليه انما هو اية او بعضها ولو
كلمة فاطلقوا القرآن على الجزء كما اطلقوا على الكل نعم لا يعطى حكم
القرآن لكلمة او كلا كلمتين فصاعدا ما لم يبلغ حد الاية عند
اكثر الفقهاء من حرمة مسها على المحدث وتلاوتها على الجنب وان
دلت على حكم شرعي الا ان ذلك امر يتعلق بنظر الفقه الفرعي
لا الاصولي وكا اطلاقه على الكل والجزء حقيقة والمراد باللفظ
ما يدل على الحكم وتقييده واما حروف المباني فانها لا تسمى
قرآنا عند الاصوليين ولا عند الفقهاء لعدم تعلق غرضهم
بها وان عدها القرا قرآنا بخلاف حروف المعاني فانها تسمى
قرآنا وانما لم يتعرض المصنف لكونه معجزا لانه ليس بمشترك
بين الاجزاء اذ الاعجاز انما هو بسورة او بمقدارها فاقصر
سورة في القرآن ثلاث ايات والجزء يقع على اية او بعضها
فلم يكن مشتركا بين الاجزاء ولذا قال شمس الائمة السرخسي
الاية القصيرة ليست بمعجزة لكن قال الفاضل الهندي في
تفسير قوله تعالى فليأتوا بحديث مثله اي اية وما دونها
يعني ما يدل على حكم امري او خبري والصحيح ان اعجازه هـ
باعتبار كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة بنفسه هـ
ومعنى الاخبار عن المغيب او بالصدق او باسلوبه هـ
الغريب فان قلت الحد صادق على البسملة في اوايل

[illegible] الحال انها ليست بقران على ما هو المشهور من مذهب
ابي حنيفة لانه لم يكفر منكرها ولهذا يشكل جواز الصلاة بها ولا
[illegible] القراءة على الجنب والحائض ونحوها فالجواب
[illegible] القران على ما هو الصحيح من مذهبه انزلت
للفصل بين السور كما نقل عن ابن عباس ان النبي صلى الله
عليه وسلم كان لا يعرف ختم سورة ولا ابتداء اخرى حتى ينزل
عليه جبريل ببسم الله الرحمن الرحيم في اول كل سورة رواه
ابو داود والحاكم فان قلت هذا الكلام مذهب الشافعي
فان تكرر النزول يقتضي تعدد الآية قلت القول
بتكرره لا يقتضي القول بتعددها كيف وقد قيل بتكرر نزول
الفاتحة ولم يقل احد بتعدد قرانيتها فحينئذ لولا انه اريد بها
الفصل لكان يلزم تعددها كتعدد قوله تعالى فباي آلاء ربكما
تكذبان وتعدد الكتب بخط على حدة ليعلم انها ليست من اول
السورة ولا من آخرها بل آية مستقلة في جملة سور القرآن
بدليل كتابتها من غير انكار على اثباتها مع المبالغة بتوصيتهم
بتجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا آمين ومع ذلك لا يفيد
القطع مما قاله المتاخرون بل الظن كما بينه ابن الحاجب
ولهذا لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة في كونها قرانا فان مالكا
يقول انها ليست من القرآن ومثل هذا يمنع التكفير وانما
لم تجز بها الصلاة لشبهة الاختلاف في كونها آية تامة ام لا
فان الشافعية على انها آية كاملة من القرآن اول كل سورة على
الاصح عندهم وفيما عدا الفاتحة فانها آية كاملة منها بلا خلاف
وهذا الجواب مبني على الصحيح من الرواية والا فقد ذكر
التمرتاشي في شرح الجامع الصغير انه لو اكتفى بها يجوز الصلاة
عند ابي حنيفة لكن الصحيح هو الاول ثم اما قراءة الحائض

والجنب

والجنب والنفساء فانما جازت بقصد الثناء كالحمد لله [illegible]
الحمد لله رب العالمين بقصد الشكر لا التلاوة [illegible]
والبسملة قراءة في سورة النمل اجماعا وهو اي الكتاب [illegible]
بالقرآن والفرقان نظم اي الفاظ مترتبة بعضها على بعض [illegible]
ومعنى اي مستفاد من ذلك المبنى ولا شك ان المبنى لا ينفك عن
المعنى فالجمع بينهما لدفع وهم من توهم انه اسم للمعنى فقط عندنا
لقول ابي حنيفة بجواز القراءة في الصلاة بالفارسية مع القدرة
على العربية وهذا مرجوع عنه كما نقله [illegible] قاسم الحنفي تلميذ
ابن الهمام لكن يلوح من عبارة التلويح ان المراد بالمعنى
الكلام القديم فيكون المعنى ان القرآن كما يطلق على اللفظ الحادث
يطلق على الكلام النفسي بل هو الاولى كما لا يخفى من قواعد المتكلمين
بخلاف اصول الفقهاء والمجتهدين وفي شرح العقائد ان الكلام
النفسي يعبر عنه بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف فقيل
انه مجاز من تسمية المدلول باسم الدال والتحقيق ان القرآن
اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم وبين اللفظي الحادث
المؤلف فيكون حقيقة فيهما وفي التلويح ان قيل فيلزم عموم
المشترك قلت ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة
في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة
حتى يكون حمله على الكل والبعض من عموم المشترك بل هو موضوع
تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعني الكلام
المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض
باعتبار بعض واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء ثم قال
القرآن يطلق على الكلام الازلي كما في قوله عليه السلام القرآن
كلام الله غير مخلوق وهي صفة قديمة منافية للسكوت والآفة
ليست من جنس الحروف والاصوات ولا يتعلق الى الامر والنهي

والاطلاق وما يتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب
المتعلقات والاضافات وفي التلويح ان انزاله ابتلاء الراسخين
في العلم فمنعهم عن التفكر والوصول الى ما هو غاية متمناهم
من العلم باسراره فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير
مطلوب عندهم من العلم والامعان في الطلب فكذلك العلماء
الراسخون مبتلون بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذ
ابتلاء كل احد انما يكون بما هو خلاف هواه وعكس متمناه
فان قيل على قول المتاخرين يجب سجدة التلاوة اذا تلاها
بالفارسية ويحرم مس المصحف اذا كتب بها ويحرم قراءة
القرآن بها على الجنب والحائض ونحوها ومن جعل النظم غيره
لازم في ذلك ايضا فكيف يصح قوله في الصلوة قلت بناء
الشارح كلامه على قول المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك والمتأ
خرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن الاصلي وهو المعنى
ثم قيل جاز بالفارسية لا غير لانها قريبة من المعنى العربية
واما القراءة بغيرها فلا يجوز بالاتفاق والصحيح ان الخلاف
فيما عدا العربية على الاطلاق الا انه مقيد بمن لا يتهم بشيء من
البدع ومن غير اخلال بالنظم حتى تبطل بقراءة التفسير اتفاقا
ومن غير تعمد والا كان مجنونا فيداوى او زنديقا فيقتل
كذا في التلويح قال ابن الملك ولم يرد بالجمع بينهما ان النظم
والمعنى جزءان من القرآن لان المعنى لا يكتب بل يراد ان النظم كما
يعتبر في القرآنية فيعتبر المعنى ايضا وليس نظما مهملا في المبنى
بل نظم دال على المعنى انتهى وبعده لا يخفى قال وفيه اي في الجمع رد
لمن زعم ان المعنى المجرد قرآن وهو مذهب ابي حنيفة اي مختاره
ولهذا جوز القراءة بالفارسية في الصلاة من غير عذر مع ان
قراءة القرآن فرض فيها فقال المصنف وهو اسم للنظم والمعنى

الا

الا انه اي ابو حنيفة لم يجعل النظم ركنا لازما في الصلوة
دون غيرها واقام العبارة الفارسية مقام النظم كما قال [illegible]
صلاة في حالة العجز لانها حالة المناجاة مع الرب فيعتبر [illegible]
حينئذ هو المعنى لا الاعجاز المتعلق بالمبنى والاصح انه رجع [illegible]
هذا القول اي الى قولهما كما روى نوح بن ابي مريم ابو عصمة وعلي بن
الجعد ايضا كذا في شرح التحرير وهذا لانه يلزم منه احد الامرين
اما بطلان تعريف القرآن لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف
اي ولا منقولة من النبي صلى الله عليه وسلم لا متواترا ولا احادا
واما جواز الصلوة بدون القرآن لانه اسم للنظم انتهى كلام ابن الملك
واعترض على قوله وفيه رد لمن زعم ان المعنى المجرد قرآن وهو مذهب
ابي حنيفة بانه خلاف الصواب لانه ان اراد ان مذهب ابي حنيفة
ان القرآن هو المعنى فقط واللفظ ليس بقرآن لا مجازا فهو فاسد
لا ينبغي لعاقل ان ينسب مثل هذا الى الامام الاعظم لاستلزام
تكفير من انكر ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين
ضرورة كونه كلام الله وعدم كون المعجز كلاما ونحو ذلك مما هو
ظاهر البطلان عديم البرهان واظهر من ذلك انه يلزم ان لا يجوز
في الصلاة قراءة الالفاظ على ما نقل هو عن الامام ومثل هذا
الكلام نقل عن بعض اصحاب الاشعري عنه ورد عليهم القاضي
عضد بانهم لم يفهموا كلام الاشعري وان اراد ان القرآن يطلق
على المعنى ايضا فهذا هو مذهب ابي حنيفة ومحققي اهل السنة
فلا معنى للرد اذ عندهم يطلق القرآن بالاشتراك اللفظي على اللفظ
والمعنى ومثل هذه الامور انما تنشا من الخبط في فهم كلام الامام
كما فيما نحن فيه من تحقيق مذهبه فانه قد وقع الاختلاف
بين الائمة ان الاعجاز في النظم والمعنى جميعا او في كل واحد
فالاكثرون على الاول وذهب بعضهم الى الثاني ومنهم ابو حنيفة

ثم اعلم أن هذا الاختلاف في جواز القراءة بالمعنى وعدمها لكن جوزها
ابو حنيفة مع الكراهة وابو يوسف ومحمد لم يجوزا الا عند الضرورة
من الاكثرين والتحقيق ما ذكره شمس الائمة ان المعنى معجز
ايضا ولكن عدم تجويزهما القراءة بالفارسية او بالمعنى الا عند
الضرورة لانا متابعة النبي صلى الله عليه وسلم وموافقة السلف
في اداء هذا الركن فرض في حق من يقدر عليه وتجويزهما بالمعنى
عند الضرورة شاهد صدق ان المعنى ايضا قران معجز فليس النزاع
فيه والذي نقل رجوع الامام عن هذا القول ليس معناه
انه رجع من ان المعنى ليس بقران فانه اعتراف افترا محض عليه
بل يعني رجوعه انه رجع عن تجويز القراءة بالفارسية لقوة الدليل
الاستحساني كما ذكرنا فقوله وهو اسم للنظم والمعنى رد على المعتزلة
ان الكلام هو الاصوات والحروف يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح
المحفوظ او جبريل او النبي صلى الله عليه وسلم ورد لما عزي لبعض
اصحاب الاشعري الى الامام وقال ابو الليث هذه مسئلة
لا يصح لاحد ما قاله ابو حنيفة وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا
طويلا واثبات بدليل شاف والله سبحانه وتعالى اعلم لا يقال
المتشابه قران وليس له معنى لان له معنى ولكن انقطع رجاء معرفته
قبل يوم القيامة كالعلم والقدرة وهذا الكلام اللفظي الحادث
المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله
والقران على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام
لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل
القران اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم
ثم في ذكر النظم دون اللفظ الذي هو الرمي حقيقة رعاية للادب
في كلام الرب لان النظم حقيقة جمع اللالي في السلك حسن الترتيب
ومنه نظم الشعر ففيه حسب الاشارة المفهومة من حسن العبارة

تشبيه

تشبيه الفاظ القران بانفس الجواهر وانما ذكر اللفظ لانه تعريف
للخاص مطلقا اي سواء كان من القران او السنة لا من حيث
انه من القران فرعاية الادب فيه اي في اللفظ غير لازمة كذا
في شرحي المنار نهاية الانوار وجامع الاسرار للشارح الهداية الاكمل
والكاكي وقال ابن الملك الاولى ان يقال اطلاق النظم واللفظ جائز
على السواء لان كلاما في المكتوب في المصاحف لا المعنى القائم
بذات الله تعالى يعني لان الاصولي يستدل بالقران على الحكم
الشرعي وذلك انما يكون باللفظ الحادث دون المعنى القديم
انتهى وبعده لا يخفى واما ما قيل من ان اللفظ كما يطلق على الرمي
وكذلك النظم يطلق على الشعر ففي كل منهما سوء ادب فمدفوع
لان اطلاق النظم على الشعر ليس بالنظر الى الاصل بل بالنظر الى
العارض فانه حقيقة جمع اللالي في السلك ثم استعمل في الشعر
مجازا لافتقاره الى حسن ترتيب ليحصل الوزن بخلاف اللفظ
فانه حقيقة في الرمي ابتداء فكان استعمال النظم اولى رعاية للادب
في كلام المولى مع انه مضطر الى استعمال احدهما كما لا يخفى على ان في النظم
اشارة الى مناسبة المباني ومطابقة المعاني واقسامهما اي
النظم والمعنى اربعة اي وكل قسم منهما اربعة والاربعة اذا ضربت في
الاربعة تبلغ ستة عشر واربعة اخرى تقابل القسم الثاني
كما سيأتي فيكون المجموع عشرين وهذا باعتبار ما يتعلق به الاحكام
والا فاقسامها اكثر من ذلك لانه بحر عميق فيه علم التوحيد والقصص
والامثال والحكم وغير ذلك من احوال المكلفين وافعالهم والاخبار
المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فانها
لتثبت احكاما فرعية وان كانت اقساما شرعية لا يقال قسم
الله الكتاب قسمين محكما ومتشابها بقوله هو الذي انزل عليك
الكتاب منه آيات الآية لانا نقول ان هذه الاقسام موجودة فيه فلابد

معنى قبولها وبابها اصطلاحات فقهية بل اعتبارات عقلية
فيها النص لا يقتضي الحصر في الاربع وذكر بعض المحققين
ان الاقسام في الحقيقة تبلغ سبعمائة وثمانية وستين قسما
وهي جزئيات تلك الكلية فما هي الا باعتبارات الحيثية وليست
اقساما حقيقية لان قسم الشيء حقيقة ما لا يجتمع مع ذلك الشيء
وهذه الاقسام يجتمع بعضها مع بعض الاول اي القسم الاول
من الاقسام الاربعة في وجوه النظم من الوجه بمعنى الجهة التي
اصلها الوجهة ويطلق على النية ومنه قوله تعالى فاينما تولوا
فثم وجه الله ولكل وجهة هو موليها اي جهاتهم جهاته التي هي
بمعنى الاعتبارات فكانه قال باعتبارات النظم وهو اي القسم الاول
الخاص كان الاخصر ان يقول الاول في وجوه النظم الخاص وهو
ما اي لفظ وضع لمعنى اي واحد احتراز عن المهمل فانه لا معنى
له وعن المشترك فانه وضع لاكثر من معنى وكذا عما يكون دلالته
بالعقل او الطبع فان دلالتها ليست بالوضع وذلك لان النكرة
في النفي تعم وفي الاثبات تخص ولا شك ان الخصوص يدل على
التوحد والانفراد ثم المعنى بالمعنى المدلول لا ما يقابل العين
ليتناول قسمي الخاص الحقيقي كزيد والاعتباري كانسان ورجل
على ما سياتي قال الرهاوي المراد بالمعنى هنا مدلول اللفظ
الوضعي جوهرا كان او عرضا ليتناول الخاص بقسميه كزيد وعلم
معلوم اي للسامع وخرج بالمجمل لان معناه غير معلوم له على
الانفراد اي من حيث هو واحد مع قطع النظر عن ان يكون له
افرادا ولا كالمسلم فانه موضوع لمن له الاسلام وليس فيه دلالة
على الافراد واحترز عن العام كالمسلمين لانه موضوع لمعنى واحد
ثنا بل لا فراد هذا وفيه ان المعنى الذي وضع اللفظ بازائه
لا بد ان يكون معلوما للواضع عند الوضع وان تعدد وكذا

للسامع

للسامع بالوضع فلا حاجة الى هذا القيد وكذا اتنزل في مختصره
المسمى بالزبدة حيث قال اما الخاص فما وضع لمعنى واحد تنزل
لفظ الكل ولفظ معلوم ولفظ لفظه ايضا لانه معلوم من
التقسيم ويدل قوله على الانفراد بواحد ثم المراد من كون الخاص
معلوما من حيث الذات فلا ينافيه الابهام من حيث الصفات
ولذا جعلنا الرقبة مطلقة من قبيل الخاص لكونها اسما الذات
مرقوقة ولا ابهام فيه من هذا الوجه وان احتمل ان تكون كافرة
او مؤمنة وهذا مبني على ما ذهب اليه الاكثر من ان اسم الجنس
موضوع للفرد المنتشر وفي شرح الزبدة يخرج المطلق عند
من لم يجعله خاصا ولا عاما وهو قول بعض مشايخنا وبعض اصحاب
الشافعي لان المطلق ليس بمتعرض للوحدة ولا للكثرة فكانه مبني
على ان اسم الجنس موضوع للماهية المطلقة جنسا كان اي سواء
كان الخاص جنسا كانسان فان معناه واحد معلوم وهو الحيوان
الناطق او نوعا كرجل فان معناه واحد معلوم وهو انسان
ذكر جاوز حد الصغر او عينا كزيد فان معناه واحد معلوم
وهو ذات متشخصة قال ابن الملك لما كان مقصود الفقهاء
معرفة الاحكام دون الحقائق جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين
متفاوتين في احكام الشرع جنسا خاصا كالانسان فانه
مشتمل على الرجل والمراة والحكم بينهما متفاوت نحو ان من اشترى
عبدا وظهر انها لم ينعقد البيع واللفظ المشتمل على كثيرين
متفقين في الحكم نوعا خاصا كالرجل واللفظ الذي لم معنى
حقيقة عينا خاصا كزيد وحكمه اي حكم الخاص وهو الاثر الثابت
له تناول المخصوص وهو مدلول الخاص قطعا اي يقينا ولا قاطعا
ارادة غيره عنه وهذا عند مشايخ العراق خلافا لمشايخ سمرقند
ومن تبعهم مردود باتفاق الفرق حيث لا يعتبرون احتمالا لا عن

دليل اصلا فلا يخرجون من حد الاشتق منه ولا يعدون الحالية
منه ويجعلونا بلا احتمال لبيان اي ببيان التفسير لنفي زعم من قال
الخاص يحتمل البيان لان بيان التغيير اما اثبات الثابت او ازالة الزايل
وكلاهما فاسد وانما قلنا ببيان التفسير لانه يحتمل ببيان التغيير
قاله ابن الملك فان قلت كيف يثبت القطع مع احتمال المجاز
قلت الاحتمال الذي لم ينشا عن دليل كالمعدوم ولا يمنع
الا ترى ان من لم يقع تحت حايط غير مايل لاحتمال ان يلام واذا كان
مايلا لا يلام فان قلت الحكم الثاني مع الحكم الاول متلازمان
لان المقطوع مستلزم عدم احتمال البيان وكذا بالعكس فاي
فايدة في ذكره قلت القول الاول لبيان المذهب والثاني
لنفي زعم من قال الخاص يحتمل البيان حتى جوزوا الزيادة عليه بخبر
الواحد ويتفرع عليه مسايل كثيرة ومسايل غزيرة حذفها المختصر
من المتن وعني بذكرها لما يترتب عليها من ايضاح المعنى على وجه
ليشتمل على اصل المتن المتين والشرح المفيد للوجه المبين بقولنا
فلا يجوز الحاق التعديل اي الطمانينة في الركوع والسجود قدر
تسبيحة والاستوا في القومة والجلسة بين السجدتين الثابت
بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاعرابي صلى في المسجد وترك
التعديل ثم فصل فانك لم تصل حديث متفق عليه بيانا بامر الركوع
والسجود وهو قوله تعالى اركعوا واسجدوا على سبيل الفرض كما
ذهب اليه ابو يوسف ومالك والشافعي لان قوله اركعوا خاص معلوم
معناه وهو الميلان عن الاستوا وكذا السجود معلوم معناه وهو
وضع الجبهة على الارض ولا يحتمل البيان ومن الحق التعديل بامر
الركوع والسجود جعله فرضا يكون زيادة على النص بخبر الواحد
وهو لا يجوز وقيد بقوله على سبيل الفرض لان الحاق الطمانينة بامر
الركوع والسجود على سبيل الوجوب جايز نظرا الى دليله فانه

الاحاد

الاحاد ظنية وهو يفيد الوجوب بمعنى انتقاص الصلاة بدونه
ولزوم الاثم بتركه وليس حينيذ رفع الحكم الكتاب في امره فلهذا
لا تبطل لان الحكم يثبت بقدر دليله كما هو مقرر انه اخبار الاحاد اذا
صحت مع ان الخبر يفيد عدم توقف الصحة عليه وهو قوله صلى
الله عليه وسلم وما انتقصت من هذا شيا فقد انتقصت من
صلاتك اخرج هذه الزيادة ابو داود والترمذي والنسايي
في حديث المسي صلاته ووجه افادته عدم التوقف تسميتها
صلاة اذ الباطلة ليست بصلاة ولانه وصفها بالنقص والباطلة
انما توصف بالعدم فعلم انه صلى الله عليه وسلم انما امره بالاعادة
ليوديها على غير كراهة لا للفساد ومما يدل عليه ايضا لو لم تكن هذه
الزيادة تركه عليه السلام اياه بعد اول ركعة حتى اتم ولو كان
عدمها تفسد لفسدت باول ركعة بعد الفساد لا يحل المضي في
الصلاة فحينيذ يجب حمل قوله عليه السلام فانك لم تصل على الصلاة
الخالية عن الاثم على قول الكرخي وعن الاساة على قول الجرجاني
والاول اولى لان المجاز بقوله لم تصل يكون حينيذ اقرب الى الحقيقة
ولان المواظبة دليل الوجوب فقول القسطلاني ان هذا الحديث يرد
على الحنفية وليس لهم جواب اصلا غير صحيح وعن شمس الايمة
السرخسي من ترك الاعتدال يلزمه الاعادة ومن المشايخ من قال
يلزمه ويكون الفرض هو الثاني ولا اشكال في وجوب الاعادة اذ
الحكم في كل صلاة اديت مع كراهة التحريم ويكون جابرا للاول لان الفرض
لا يتكرر وجعله الثاني يقتضي عدم سقوطه بالاول وهو لازم ترك
الركن لا الواجب اللهم الا ان يقال ان ذلك امتنان من الله تعالى
اذ يحتسب الكامل وان تأخر عن الفرض لما علم سبحانه انه سيوقعه
وقال بعض المحققين ينبغي ان يحمل قول ابي يوسف على الفرايض
العملية وهي الواجبة فيرتفع الخلاف لان الزيادة على الكتاب بخبر

نحو ما بالمشهور ثم القول بالوجوب هو مختار المحققين وان عده
سنة مؤكدة عند الاكثرين والحق هو العدل الوسط الجامع
بين اقوال المجتهدين واعلم ان ابا حنيفة ومحمدا قالا بوجوب
الاستقرار في الركوع والسجود على رواية الكرخي لا الجرجاني واما
القومة والجلسة فسنتان عندهما باتفاق المشايخ ثم تطيل شرط
الولاء بكسر الواو وهو ان يتابع في افعال الوضوء بحيث لا يجف
عضو قبل اتمامه مع اعتدال الهوا وكذا قاله ابن الملك هنا وهو
يخالف تفسيره في شرح المجمع فانه قال الولاء ان يغسل الثاني قبل
جفاف الاول وهذا هو المشهور في تفسير الولاء وقيل هو ان
يشتغل بين العضوين بعمل غير الوضوء وهو شرط صحة الصلاة
الوضوء عند مالك وابن ابي ليلى والشافعي في القديم لانه عليه
السلام واظب عليه ولو جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز واخرج
ابن ماجه والطبراني والبيهقي عن ابي بن كعب انه عليه
السلام توضأ على سبيل الموالاة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة
الا به والترتيب وهو شرط عند الشافعي لقوله عليه السلام لا
يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه
ثم يديه وكلمة ثم للترتيب وفيه ان الحديث ذكره السمعاني في الاصطلام
واستدل به الرافعي في الشرح غير ان النووي ضعفه وقال غير
معروف وزاد الدارمي لا يصح وقال ابن حجر لا اصل له وقال
مخرجوا احاديث الرافعي لا وجود له في الدنيا وهو شرط عند
مالك كذا ذكره ابن الملك وهذا النسب معروفا من مذهب مالك
وانما المعروف انه شرط عند ابن حنبل لقوله عليه السلام لا وضوء
لمن لم يسم رواه ابو داود وابن ماجه والترمذي والحاكم عن ابي هريرة
ولفظه لا صلاة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله تعالى

واخرجه

واخرجه الدارقطني عنه ايضا بلفظ ما توضأ من لم يذكر اسم الله
والنية وهي ان يقصد بوضوئه استباحة الصلاة وازالة الحدث
وهي شرط عند الشافعي ومالك واحمد لقوله عليه السلام انما الاعمال
بالنيات حديث متفق عليه وهذه الشروط كلها في اية الوضوء
وهي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برؤسكم خاصان
معناهما معلوم وهي الاسالة في الاول والاصابة باليد المبتلة في
الثاني واشتراط هذه الاشيا بهذه الاخبار يكون زيادة على
النص ونسخا له فيبطل فان قلت فلم لا اوجبتم النية واخواتها
في الوضوء كما اوجبتم التعديل في الصلاة فالاوجه في الجواب
ان يقال الادلة السمعية اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة
كالنصوص المفسرة والسنة المتواترة وقطعي الثبوت ظني
الدلالة كالايات المؤولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الاحاد
التي مفهومها قطعية وظني الثبوت ظني الدلالة فبالاول يثبت
الفرض القطعي والحرام بالاطلاق وبالثاني والثالث الوجوب ويسمى
الفرض الظني والفرض العملي ايضا وكذا الكراهة التحريمية والحرام في
خلاف فيه وبالرابع السنة او الاستحباب وكراهة التنزيه ليكون
ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر التعديل من القسم الثالث لانه امر
بالاعادة ثلاثا فقال للاعرابي قم فصل فانك لم تصل والامر للوجوب
كذا قاله ابن الملك والمعنى ان مثله لو كان قطعي الثبوت لثبت به
الفرض لانقطاع الاحتمال فاذا كان ظنيه ثبت به الوجوب واما خبر
النية فمن القسم الرابع لان معناه ثواب الاعمال او اعتبارها او
كمالها فيكون مشترك الدلالة فتثبت به السنة ولا يدل وجوبها لانها
انما تجب في العبادات المستقلة وكذا استدل به صاحب الهداية
وغيره على اشتراط النية في الصلاة فالوضوء ليس بعبادة مستقلة
بل شرط ووسيلة والنية لتثبت بشرط في سائر شرائط الصلاة

كستر العورة فكذا في الطهارة فمن ادعى الفرق فعليه البيان
وكذا خبر التسمية لان مثله يستعمل لنفي الفضيلة غالبا كقوله
عليه السلام لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد فانه لنفي الفضيلة
بالاجماع ضعفه الامام احمد في رواية مع انه معارض بقوله عليه السلام
بسند ضعيف من توضا وسمى كان طهورا لجميع اعضائه ومن
توضا ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء فلا يكون قطعي الدلالة
وكذا دليل الولا وهو المواظبة تدل على رجحان الفعل على الترك اذ
الاصل عدم الوجوب الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم واظب
المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان في الوضوء عند الجمهور
قال الرهاوي وذلك لان الوجوب انما يثبت بالمواظبة المقرونة
بعدم الترك اما مطلق المواظبة فلا يفيد الوجوب ومواظبته صلى
الله عليه وسلم على الولا كانت مع الترك احيانا في المضمضة والاستنشاق
وهذا دليل السنة فيكون من القسم الرابع وخبر الترتيب معارض
بما روي انه عليه السلام نسي مسح راسه فتذكره بعد فراغه فمسحه
ببلل كفه كذا ذكره ابن الملك لكن قال الرهاوي لم اقف على هذا فيما
بايدينا من كتب السنة واخرج الطبراني في الاوسط عن عبد الله
ابن مسعود مرفوعا من نسي مسح راسه فذكر وهو يصلي فوجد
في لحيته بللا فليأخذ منه وليمسح براسه فان ذلك يجزيه وان لم يجد
فليعد الوضوء والصلاة وفي سنده سهل ابن سعد اتهم بالكذب
انتهى ولا يخفى انه على تقدير صحته يحتاج الى تاويل في قوله وهو يصلي
بان يقال المراد وهو مريد للصلاة وكذا ابطل شرط الطهارة
في آية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وقال
الشافعي الطهارة شرط في الطواف لقوله عليه السلام الا لا يطوفن
بهذا البيت العتيق محدث ولا عريان كذا ذكره ابن الملك وفرد في
رواية الفقها واخرج الترمذي والطبراني والحاكم والدارقطني والبيهقي

من حديث ابن عباس مرفوعا قال الطواف بالبيت صلاة الا ان
الله تعالى اباح فيه الكلام وصححه ابن خزيمة وابن حبان كذا ذكره
الرهاوي وحديث الا لا يطوفن بالبيت عريان ثابت مشهور فيصح قوله
الا انه يحتمل نفيه القام مشترك قلنا الطواف خاص معلوم معناه
وهو الدوران بالبيت فلا يكون موقوفا على الطهارة ولا يجوز ان
يكون خبر الطهارة بيانا له لانه ليس بمجمل وغاية ما فيه انه يكون بيانا
لكماله فقلنا بوجوب الطهارة وستر العورة فيه عملا بمقتضاه
واما ثبوت العدد في الطواف وتعيين الابتداء من الحجر الاسود
على القول به فرضا فبالاخبار المشهورة فيجوز الزيادة على
الكتاب وكذا ابطلنا بدليل الشافعي القرء بالاطهار في آية وهو قوله
تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء والمعنى ليتربص
المطلقات بانفسهن ذوات الاقراء مدة ثلاثة قروء ومضيها والقروء
مشترك مستعمل في الطهر والحيض فحمل الشافعي القروء على الاطهار
مستدلا بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن فان اللام بمعنى الوقت كقولك اتيتك لصلاة الظهر
اي وقتها فيكون وقت طلاقهن وقت عدتهن فلو كان المراد من القروء
الحيض يكون الطلاق واقعا في حال الحيض وليس كذلك لانه
بدعة وليس مامورا به والجواب عن الآية بان اللام فيها
للعاقبة كقوله عليه السلام لدوا للموت وابنوا للخراب وكقوله
تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فالمعنى فطلقوهن
ليكون عاقبة طلاقهن العدة وبان المراد من قوله تعالى لعدتهن
لقبل عدتهن ان الطلاق يساق عليها بدليل قراءة ابن عباس
فطلقوهن لقبل عدتهن كذا روي عن الزهري وقتادة وحاصله
ان اللام بمعنى الوقت داخلة على مضاف مقدر وروي طاووس
عن ابيه قال حد الطلاق ان يطلق قبل عدتها قلت وما قبل

من

عدتها فالطهر لا جماع فيه فدل ان العدة بالحيض كما يدل عليه قوله عليه
السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان وفي الكشاف معنى
الاية مستقبلات لعدتهن ثم تحلله الزوج اي كون الزوج الثاني
مثبتا للحل الجديد ثابتة بحديث العسيلة اي بقوله عليه السلام
لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك لا بقوله حتى تنكح زوجا
غيره فان المراد بالنكاح عنده العقد كما هو قول الجمهور لا الوطي
كما روي عن سعيد ابن المسيب وتقريره موقوف على تحريره
مسئلة تخلف فيها وهي ان رجلا اذا طلق امراته واحدة او ثنتين
فانقضت عدتها فتزوجت باخر فطلقها وانقضت عدتها ثم
عادت الى الاول فعند ابي حنيفة وابي يوسف تعود بثلاث طلقات
ويهدم الزوج الثاني الطلقة والطلقتين كما يهدم الثلاث
وهو قول ابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعند محمد وزفر والشافعي
واحمد تعود بما بقي من الطلقات ولا يهدم الزوج الثاني ما دون
الثلاث وهو قول عمر وعلي وابي بن كعب وهذا الخلاف مبني على ان
الزوج في الطلقات مثبتا للحل الجديد عندهما وغاية للحرمة
الغليظة عندهم فمن ذهب الى الاول قال اذا كان الزوج الثاني
محللا فاولى ان يحلل في الطلقة والطلقتين فيملكها الزوج
الاول بالطلقات ومن ذهب الى الثاني قال الحرمة لا تثبت الا
في الطلقات ولا يكون للزوج حكم الا في الطلقة والطلقتين وتمام
هذا البحث في المطولات وتحمله انه حاص معلوم معناه وهي
النهاية وقال صاحب الكشف تحليله لا ينافي كونه غاية لجواز ان
يكون مثبتا للحال ومنهيا للحرمة فالقول بالتحليل ليس بترك
العمل بالخاص بل عمل بخاصين من الاية والحديث ثم العسيلتين
كنايتان عن العضوين وفي ذكره بصيغة التصغير اشارة الى
ان غيبوبة الحشفة كافية في الاحلال فان العسيلة تصغير عسلة

وهي

وهي القطعة من العسل كني به عن حلاوة الجماع لما روي عن عائشة
رضي الله تعالى عنها مرفوعا العسيلة الجماع واعلم ان الشرط هو
الايلاج بشرط كونه عن قوة نفسه فلو اولج الشيخ الكبير الذي لا يقدر
على الجماع لا يعتبر بل بمسها بيده لا يحلها الا اذا انتعش وعمل
والصغير الذي لا يجامع مثله اولى لانه لم يجد لذة اصلا خلاف من
في السن فتور واولجها فيها حتى التقى الختانان فانها تحل به ويخرج
المجبوب الذي لم يبق له شي يولج به فانها لا تحل بسحقه وفي المبسوط
ان كان المجبوب لا ينزل لا تحل له ولا يثبت نسب الولد منه وفي التجريد
لو كان مجبوبا لا تحل فان حبلت وولدت حلت للاول عند ابي حنيفة
وعند ابي يوسف خلافا لمحمد ويشترط كونه في المحل حتى لو جامعها
وهي مفضاة لا تحل ما لم تحبل وفي ذكر الذوق لطيفة وهي ان
الانزال غير مشروط لانه شبع وفيه خلاف الحسن البصري حيث لا تحل
عنده حتى ينزل حملا للعسيلة عليه اعلم ان حديث العسيلة
رواه الجماعة الا ابا داود من حديث عائشة ولفظه جاءت امراة
رفاعة القرظي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت كنت عند رفاعة
القرظي فطلقني فبت طلاقي فتزوجت بعده بعبد الرحمن بن الزبير
بفتح الزاي وانما معه مثل هدبة الثوب فتبسم صلى الله عليه
وسلم وقال اتريدين ان ترجعي الى رفاعة لا حتى تذوقي عسيلته
ويذوق عسيلتك وفي لفظ البخاري كذبت يا رسول الله والله اني
لا نفضها نفض الاديم ولكنها تريد ان ترجع الى رفاعة فقال عليه السلام
فان كان كذلك لم تحلي له حتى يذوق من عسيلتك واما حديث
لعن الله المحلل والمحلل له كما رواه ابن ماجه من حديث عقبة بن
عامر ورواه احمد والنسائي والترمذي من حديث ابن مسعود
بلفظ لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المحلل والمحلل له فمحمول على
اللعن على المحلل لكونه لانه نكح على قصد الفراق والنكاح شرع للدوام

فصار كالتيس المستعار كما روى ابن ماجه الا انبئكم بالتيس المستعار
واللعن على المحلل لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن
اظهار خساستهما لان الطبع السليم ينفر عن فعلهما لا حقيقة اللعن
لانه عليه السلام ما بعث لعانا كما هو اللائق بمنصب الرسالة في
حق الامة مع انه نبي الرحمة واعلم انه استدل بهذا الحديث في الفروع
على كراهة اشتراط التحليل بالقول لان عمومه غير مراد اجماعا ولا
يشمل المتزوج تزويج رغبة فقالوا اذا تزوجها بشرط التحليل بان
يقول تزوجتك على ان احللك له او تقول هي فهو مكروه كراهة التحريم
ثم قالوا ولو نويا لا اي اشترط التحليل ولم يقولاه فلا عبرة به ويكون
الرجل ماجورا لقصد الاصلاح فيحمل قول القائل على قصد الفراق على
ما اذا اشترطاه بالقول اما اذا نوياه لم يستوجب اللعن على ان بعضهم
قال انه ماجور وان شرطاه بالقول على شرط الاصلاح ويؤول
اللعن عنده بما اذا شرط الاجر على ذلك كما يشير اليه حديث التيس
المستعار لكن فيه ان ظاهره التحريم كما ذهب اليه احمد الا انه عليه
السلام لما سماه محللا دل على صحة النكاح ثم بطلان العصمة يعني سقوط
عصمة المال عن المسروق ثابت بقوله جزاء بقوله فاقطعوا اعلم اولا
ان القطع في السرقة مع الضمان لا يجتمعان عندنا سواء هلك المال
في يد السارق او استهلكه واما اذا قطعت والعين قائمة بيده
فيجب ان ترد الى صاحبها لبقائها على ملك المسروق لانه بالسرقة لم
يزل عن ملكه وقد وجد المسروق منه عين ماله فهو احق به وهذا
ظاهر المذهب وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يضمن اذا استهلكه
لان الاستهلاك فعل اخر غير السرقة وقال الشافعي يجتمعان لانهما
مختلفان حكما لان الضمان لجبر المحل والقطع للزجر وسببا لان سبب
القطع الجناية على حق الله تعالى وسبب الاخر على حق العبد ومحلا
لان محل احدهما اليد ومحل الاخر الذمة ومستحقا لان مستحق القطع

هو

هو الله تعالى ومستحق الاخر العبد واذا اختلفا من كل وجه
لا ينتفي بثبوت احدهما ثبوت الاخر ولا انتفاؤه بانتفائه
فامكن اعتبارهما معا حكما للسرقة وقد دل الدليل على ثبوت الضمان
وهو عموم قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقوله
عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد فيجب القول به ولنا ان
القطع موجب انتفاء الضمان لقوله عليه السلام لا غرم على السارق
بعدما قطعت يمينه لكن عاملا بهذا الخاص وهو قوله تعالى
فاقطعوا الاية لا ينبئ عن ابطال العصمة فانه لفظ خاص وضع
لمعنى معلوم وهو الابانة ولا دلالة له على نفي الضمان وانقطاع
العصمة اصلا بل يكون زائدا عليه بخبر الواحد فقد اتيتم بما ابيتم
وجئتم بما منعتم وهو الزيادة على النص بخبر الواحد قلنا بطلان
العصمة ثبت باشارة قوله تعالى جزاء لان الجزاء في الاطلاقات
الشرعية اذا استعمل في العقوبات يجب حقا خالصا لله تعالى
في مقابلة فعل العبد وحاصله انه تعالى جعل المال قبل السرقة
محرما لحق العبد لا لاستحقاق لذاته تعالى بدليل صحة تصرف
العبد فيه عاما ووجوب الضمان له بالاتلاف ثم اوجب الجزاء
بالسرقة حقا لنفسه خالصا فعلم انه استخلص الحرمة لنفسه
وهي واحدة وقال ابن الملك ولان الجزاء اسم لما يجزى به بالمرة
بمعنى كفى وهو يدل على ان القطع جزاء كامل كاف للسرقة ولا يكون
ذلك الا بكمال الجناية وهي انما تكمل اذا كانت واقعة على حق الله
تعالى لانها جناية من جميع الوجوه والجناية على حق العبد جناية
من وجه لانه مباح نظرا الى ذاته وانما حرم حفظا له على المالك فوجب
نقل العصمة الى الله تعالى ليكون حراما لعينه اي لغيره وهي
حق المالك فيبقى مباحا في ذاته وذلك اعظم شبهة في سقوط الحد
كذا في الكشاف وهو ثابت نصا واجماعا فيكون ما يؤدي الى انتفائه

مستفيا بما قاله الرهاوي فمن ضرورة تحويل العصمة الى الله
الله تعالى كما في جامع الاسرار لا يقال العصمة عرض لا يقبل الانتقال
فكيف ينتقل من العبد الى الرب لانا نقول الاحكام الشرعية
لا بحكم الجواهر للحاجة الى التبليغ احكام الظواهر هذا اقول ابن الملك
الجزاء مصدر جزى بالهمزة بمعنى كفى وقد يرد قوله تعالى وجزاهم بما
صبروا جنة وانما جاء اجزاء هي بالهمزة بمعنى كفى وقد ابعد الرهاوي
حيث قال ارى من جزى بالباء اي قضى وهو الاتمام ثم اعلم ان العصمة
تنتقل حال انعقاد السرقة ولكن انما يتقرر هذا اذا قطع لان ما
يجب حقا لله تعالى اتمامه بالاستيفاء فاذا قطع تبين ان الحرمة
كانت لله تعالى فلا يجب الضمان وفي الكافي هذا اذا اختار المالك القطع
وان قال انا اضمنه لم يقطع عندنا وفي المبسوط سقوط الضمان
في الحكم اي القضاء الدنيوي واما فيما بينه وبين الله تعالى فيفتى
بالضمان فيما روي عن محمد فانه لم يقطع تبين انها كانت للعبد فيجب
الضمان هذا وقال العسقلاني حديث لا غرم على السارق بعد ما
قطعت يمينه لم اجده بهذا اللفظ والذي في النسائي من طريق
مسور بن ابراهيم عن عبد الرحمن بن عوف لا يغرم صاحب سرقة
اذا اقيم عليه الحد وقال بعده هذا منقطع لا يثبت ورواه الدارقطني
وقال المسور لم يدرك عبد الرحمن وكذا البزار والطبراني في الاوسط
وكذا انقل ابن ابي حاتم في العلل وقال منكر وقرره عليه البيهقي
في المعرفة قال الرهاوي وعلى تقدير ان يمتنع فقد عملوا بهذا الحديث
فاستدلوا به فدل ذلك على صحته لان القاعدة عندنا ان المجتهد
اذا احتج بدليل من السنة وطعن الخصم لا يلتفت الى قوله لان المجتهد
بذل وسعه فيه وكذا لا يلتفت الى قول المحدثين من انه ضعيف
او غير صحيح لان ذلك اصطلاح حادث نشأ من طول الطريق انتهى ولا
يخفى انه فتح هذا الباب يسد البحث في ادلة السنة ولا يرضى بهذا الا

المقلد

المقلد المحض لا سيما اذا لم يثبت ان المجتهد اجتهاده اعتمد على هذا
الحديث بعينه في استناده فالاولى ان يقال في الجواب ان المرسل
والمنقطع اذا كان رجالهما عدولا فالاستدلال بهما صحيح ومقبول
وهاهنا كذلك لما سبق من طرق موصوفة بما ذكر هنا الكلام لكونه
الخاص قطعيا في معناه صح ايقاع الطلاق بعد الخلع صورته
ان رجلا قال لامرأته خلعتك على عصمتي وقد بقي شيء من عدد الطلاق
ثم قال لها وهي في العدة انت طالق مثلا صح ذلك منه ووقع هذا
الطلاق على المرأة وقال الشافعي لا يصح بل يكون لغوا لان الطلاق
لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده عنده
على الاصح كما نقل الرهاوي عنه وفي التلويح تصريح بان الصحيح من
مذهبه انه طلاق لا فسخ ولنا ما رواه ابو سعيد الخدري عن
النبي صلى الله عليه وسلم المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت
في العدة ثم وجب مهر المثل بنفس العقد اي بمجرده من غير تأخيره
الى وطء في المفوضة عندنا وهي بكسر الواو من فوضت امرها الى
وليها وزوجها بلا مهر وبفتحها من فوضها وليها الى الزوج بلا مهر
لقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم والمعنى يبين لكم ما يحل مما يحرم
ارادة ان تبتغوا النساء بالمهر فيكون ان تبتغوا مفعولا له
والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير
مسافحين والمراد منه العقد الصحيح بدليل ورود الاية في سياق
الحل والحرمة انه لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل
بما يفضي الى الوطء اجماعا وفي الخلاصة المراد من المهر في العقد الفاسد
العقد وهو مقدار ما يجب لو زنا لو كان حلالا وهذا بخلاف العقد
الصحيح فانه يجب المسمى بالعقد ويكمل بالخلوة بخلاف الفاسد فانه
لم يتمكن من الخلوة للعقد الشرعي فيجب المال عند العقد ههنا
بالباء الموضوع خاص للالصاق حقيقة وعند الشافعي وجوبه

اما بالتسمية او بالوطي وفائدة الخلاف تظهر في المفوضة اذا مات
أحد الزوجين قبل الدخول فعندنا يجب المهر وعند الشافعي لا
يجب لقول ابن عباس في المفوضة حسبها الميراث ولا مهر لها فاذا
دخل بها يجب المهر اتفاقا فتجب المتعة كذا ذكره ابن الملك وقال
الرهاوي واما قول ابن عباس فمعارض بما رواه الخمسة من حديث
علقمة ان ابن مسعود سُئل عن رجل تزوج امراة ولم تفرض لها
ولم يمس حتى مات فرددوهم فقال اقول فيها برأيي فان كان صوابا
فمن الله تعالى وان كان خطأ فمني ومن الشيطان ارى لها مهر
امراة من نسائها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث
فقام معقل بن سنان الاشجعي فقال اشهد ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق وفي رواية ابي داود فقام
ناس من اشجع فيهم الجراح وابو سنان الاشجعي فقالوا نشهد ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قضاها فينا في بروع بنت واشق
حين مات زوجها هلال بن امية الاشجعي كما قضيت ففرح ابن مسعود
فرحا شديدا حين وافق قضاؤه قضاء رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال البيهقي جميع روايات هذه الاحاديث اسانيدها
صحاح وما روي عن علي انه قال لا يقبل معقل بن سنان فانه
اعرابي بوال على عقبيه لم يصح عن علي رضي الله عنه فان قلت
لما وجب مهر المثل بالعقد وجب ان يتنصف بالطلاق قبل الوطي
قلنا هذا التنصيف شرعي وانما يعرف بالنص والنص ورد في المسمى
دون غيره فان قلت في الحديث الذي رواه البخاري عن سهل
ابن سعد ان النبي صلى الله عليه وسلم قال زوجتكها بما معك من القرآن
فعلم ان المهر ليس مقدرا بالمال قلت هذا خبر الواحد وهو
معلول لمعارضة نص الكتاب او نقول الباء للسببية لا للمعاوضة
والبدلية ثم كان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد عندنا

وقال

وقال الشافعي تقديره مفوض الى راي العاقدين كما كان البدل
مفوضا الى رايهما في البيع والاجارة ولنا قوله تعالى قد علمنا
ما فرضنا عليهم ووجه التمسك ان الفرض خاص موضوع لمعنى
التقدير فيجب ان يكون المهر مقدرا الا ان في تعيين المقدار
مجمل فلحق البيان بقوله صلى الله عليه وسلم لا مهر اقل من عشرة
دراهم فصارت العشرة تقديرا لازما واما كونه مقدرا شرعا
فلان الكناية في قوله فرضنا لذات المتكلم فدل ذلك على ان متولي
التقدير هو الشارع فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا
للنص لا عاملا به واعترض عليه بانا لا نسلم ان الفرض خاص في التقدير
بل هو مشترك يجيء بمعنى البيان كما في قوله تعالى سورة
انزلناها وفرضناها اي بيناها وبمعنى الايجاب بل في الاية
حمله على الايجاب بقرينة قوله عليهم لانه يقال اوجب عليه ولا يقال
بين عليه واجيب بان الفرض حقيقة في معنى التقدير
لانه غالب الاستعمال لاسيما في الشرع يقال فرض القاضي النفقة
اي قدرها وسمي الفرائض فرائض لكونها سهاما مقدرة واذا
ثبت انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز في المعاني الباقية لان اللفظ
اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز اولى لان قرينة واحدة
في المجاز كافية وفي المشترك يحتاج في ارادة كل معنى من معانيه
الى قرينة ولاحتياج المشترك الى وضع جديد والاصل عدم
الحوادث وقد يقال سلمنا ان المراد به الايجاب لكن المطلوب
حاصل على ذلك التقدير ايضا لانه يصير المعنى قد علمنا ما اوجبنا
على الازواج من المهر والنفقة والكسوة وكل معلوم مقدار
فيكون مقدرا عند الله وذلك مجمل في حقنا فبين النبي صلى الله
عليه وسلم بالحديث المذكور الذي وقع في الالسنة انه المشهور
رواه الدارقطني من حديث جابر رضي الله عنه وفي سنده ضعيفان

عند المحدثين لكن البيهقي رواه من طرق وضعفها في السنن الكبرى
الا ان الضعيف اذا تعددت طرقه صار حسنا لغيره يحتج به كما
ذكره النووي في شرح المهذب ومما صح ان يحتج به صح ان يبين به
المجمل ويعضده ما رواه البيهقي وابن عبد البر عن علي رضي الله
عنه انه قال اقل ما تستحل به المراة عشرة دراهم وقول علي مما لا يهتدى
اليه العقل والراي لكونه من المقادير فيحمل على السماع فيكون في حكم
المرفوع فيصلح الاستدلال به من غير نزاع على مجمل الاية عقلا ونقلا
ومنه اي ومن الخاص الامر وهو قول القايل لغيره على سبيل الاستعلا — مطلب الامر من الخاص
افعل ونحوه من ادابه الطلب في ج الالتماس والدعا وكذا التعجيز
والتهديد وقدم الامر لان ما يجب على المكلف اولا الايمان وهو
متضمن للنهي عن الشرك والكفران وقيل لان ما ثبت بالامر اشرف
لان الايمان والعبادات ثابتات به والشرف من اسباب التقديم
وقيل لان الامر اول مرتبة ظهر لتعلق الكلام الازلي اذ الموجودات
كلها وجدت بخطاب كن على ما هو المختار فيكون متقدما على ساير
التعلقات ثم اعلم ان اللفظ المفيد للحكم الشرعي من الوجوب
والحرمة ونحوها اما خبر ان احتمل الصدق والكذب من حيث هو
مع قطع النظر عن عارض كونه خبر مخبر صادق واما انشا ان لم
يحتمل واخبار الشرع كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن
اكد من الانشا لانه ادل على الوجود وتحقيقه ان اخبار الشرع قد
يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر به ان
لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع والمامور به ان لم يوجد في
الاخر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المامور به عدل
الى لفظ الاخبار مجازا كذا في التوضيح وفي التلويح قال شمس
الايمة احق ما يبدا به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلا
بهما وبمعرفتهما تتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال من الحرام ويختص

اي

اي مدلول الامر ومراده بصيغته وهي افعل وامثاله فلا يعرف
بدونها لازمة اي مختصة به كما هو مختص بها وفيه رد على الواقفية
حيث زعموا ان الامر مشترك بين الوجوب والاباحة والتعجيز ان
الاثر الوجوب حقيقة ولغيره مجازا فلا يكون الفعل موجبا لان
الوجوب بالامر والامر مختص بصيغته خلافا لبعض اصحاب الشا — فعي
فانهم ذهبوا الى ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم الذي ليس
بسهو ولا طبع مثل الاكل والنوم ولا مخصوصا به مثل التهجد موجب
مستدلين بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله لان الموصوف
بالرشد هو الفعل وبقوله تعالى امرهم شورى بينهم وقوله وتنازعتم
في الامر وقوله تعالى اتعجبين من امر الله اي صنعه واجيب
بان اطلاقه عليه مجاز لانه سببه والمجاز خير من الاشتراك وبقوله
عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن
مرتبة وقال صلوا كما رايتموني اصلي على ما اخرجه الترمذي
والنسائي وعد المشايخ الفوايت لخروجها عن وقتها المعتاد
وفي الباب عن ابي سعيد حبسنا يوم الخندق عن الظهر والعصر
والمغرب والعشا اخرجه النسائي وابن حبان فعمل بالامر المتا — بعة
لازمة بالفعل فثبت ان فعله موجب واجيب بان الوجوب
استفيد بقوله صلوا لا بالفعل اذ لو كان الفعل موجبا لما كان
الى الامر حاجة وتمسك العامة بما روي انه صلى الله عليه وسلم
واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم
بقوله ايكم مثلي اني ابيت يطعمني ربي ويسقيني فدل ان فعله ليس
بموجب والا لما صح الانكار عليهم والحديث متفق عليه من طرق
وقيل المراد حقيقة الطعام والشراب وقيل كناية عما يتقوى
به الروح من القرب والمشاهدة والانس وبما روي انه عليه
السلام كان يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى

صلاته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك ألقيت نعلك
قال ان جبريل اخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر
فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه ولتصل فيهما اخرجه احمد وابو
داود والحاكم وابن خزيمة وهذا دليل على ان الفعل غير موجب
والا لما انكر عليهم كذا في الكشف وجامع الاسرار وقال ابن الملك
لقائل ان يقول لم يكن الانكار للمتابعة بل لان صوم الوصال كان
مخصوصا به صلى الله عليه وسلم ولذلك علل بقوله يطعمني ربي
ويسقيني وفي خلع النعال علل الانكار باخبار جبريل عليه السلام بيان علل
وهو كان مخصوصا بالنبي صلى الله عليه وسلم وكيف يجوز الانكار
على نفس الاتباع وقد أمرنا بقوله تعالى فاتبعوني يحببكم الله انتهى
وفيه انا مأمورون باتباع امره لا باتباع مطلق فعله واما
قوله وايضا هذا الدليل مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن موجبا
للاتباع لما اتبعته الصحابة وفهمهم الاتباع دليل لهم مدفوع بان
اتباعهم في بعض الافعال لا يدل على الوجوب لجواز ان يكون بطريق
الندب ونعم ما قال الغزالي انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف
صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا
قال الرهاوي معنى اشتراك الالزام هو ان نهيه عليه السلام
كما يدل على ان الفعل ليس بموجب يقال ان متابعتهم له تدل على
انهم فهموا من فعله صلى الله عليه وسلم الوجوب وفهمهم حجة
فيعمل به ويجاب بانه لو دلت متابعتهم على فهم الوجوب لوجب
كلما تبعوه فيه وهو باطل بالاجماع ثم قال ودعوى خصوصية
الوصال مردودة بحديث ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم
لما نهى عن الوصال فأبوا ان ينتهوا فواصل بهم يوما ثم يوما فرأوا
الهلال فقال لو تأخر الهلال لزدتكم كالمنكل لهم حين أبوا ان ينتهوا
وفي حديثه لو مد لنا الشهر لواصلت وصالا يدع المتعمقون

تعمقهم

تعمقهم فلو كان الوصال خصوصية له صلى الله عليه وسلم لما واصل
بهم بل كان يخبرهم بها كما اخبرهم بغيرها كذا في الفتح وقد روى احمد في
مسنده من حديث ليلى امرأة بشير بن الخصاصية قالت اردت
ان اصوم يومين مواصلة فمنعني بشير وقال ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال وقال انما يفعل ذلك النصارى
وبه علم ان وصاله صلى الله عليه وسلم وان كان وصالا في
الصورة لم يكن وصالا في الحقيقة لوجود السقي والاطعام
اما حقيقة او معنى على ما ينشأ عنهما من شبع وري له وبه
علم ايضا ان التعليل بهذا انما هو للاعلام بان النهي للاشفاق ق
عليهم خاصة ولهذا قال لو واصلت وصالا يدع المتعمقون
تعمقهم كما ان المعلوم ان الاختصاص بالنزع المسبب عن
وجود الاذى واما اختصاصه باخبار جبريل عليه السلام
فهو لخصوص هذه الواقعة وموجبه بفتح الجيم اي الذي
يوجبه الامر المطلق هو الوجوب اي لزوم الاتيان بالمأمور به
عند عامة العلماء لقوله تعالى ما منعك ان تسجد اذ امرتك اي
ما منعك من السجود على زيادة لا وما دعاك الى ترك السجود
على ان الاتيان المانع من الشيء داع الى نقيضه بعد قوله اسجدوا
لآدم فانه استفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض ورد في معرض
الذم على المخالفة فعلم ان لا اختيار للمأمور في فعل ما امر به وهو
دليل الوجوب والا لما ذمه الله تعالى على الترك ولكان لابليس
أن يقول انك ما الزمتني بالسجود كذا في غاية التحقيق وكقوله
تعالى افعصيت امري اي تركت موجبه وقوله سبحانه وتعالى
واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى
الوجوب واما قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون فذهب الشيخ ابو منصور واكثر المفسرين الى ان هذا

صلاته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعلك
قال ان جبريل اخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر
فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما اخرجه احمد وابو
داود والحاكم وابن خزيمة وهذا دليل على ان الفعل غير موجب
والا لما انكر عليهم كذا في الكشف وجامع الاسرار وقال ابن الملك
لقائل ان يقول لم يكن الانكار للمتابعة بل لان صوم الوصال كان
مخصوصا به صلى الله عليه وسلم ولذلك علل بقوله يطعمني ربي
ويسقيني وللخلع النعال علل الانكار باخبار جبريل عليه السلام بيان علل
وهو كان مخصوصا بالنبي صلى الله عليه وسلم وكيف يجوز الانكار
على نفس الاتباع وقد امرنا بقوله تعالى فاتبعوني يحببكم انتهى
وفيه انا مامورون باتباع امره لا باتباع مطلق فعله واما
قوله وايضا هذا الدليل مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن موجبا
للاتباع لما اتبعه الصحابة وفهم الاتباع دليل لهم فوقوع ما بين
اتباعهم في بعض الافعال لا يدل على الوجوب لجواز ان يكون بطريق
الندب ونعم ما قال الغزالي انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف
صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصر تخلفهم في البعض دليلا
قال الرهاوي معنى اشتراك الالزام هو ان نهيه عليه السلام
كما يدل على ان الفعل ليس بموجب يقال ان متابعتهم له تدل على
انهم فهموا من فعله صلى الله عليه وسلم الوجوب وفهمهم في ذلك حجة
فيعمل به ويجاب بانه لو دلت متابعتهم على فهم الوجوب لوجب
كلما فعلوه فيه وهو باطل بالاجماع ثم قال ودعوى خصوصية
الوصال مردودة بحديث ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم
لما نهى عن الوصال فابوا ان ينتهوا فواصل بهم يوما ثم يوما فراوا
الهلال فقال لو تاخر الهلال لزدتكم كالمنكل لهم حين ابوا ان ينتهوا
وفي حديثه لو مد لنا الشهر لواصلت وصالا يدع المتعمقون
تعمقهم

تعمقهم فلو كان الوصال خصوصية له صلى الله عليه وسلم لما واصل
بهم بل كان يخبرهم بها كما اخبرهم بغيرها كالفيء وقد روى احمد في
مسنده من حديث ليلى امرأة بشير بن الخصاصية قالت اردت
ان اصوم يومين مواصلة فمنعني بشير وقال ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال وقال انما يفعل ذلك النصارى
وبه علم ان وصاله صلى الله عليه وسلم وان كان وصالا في
الصورة لم يكن وصالا في الحقيقة لوجود السقي والاطعام
اما حقيقة او معنى بخلق ما ينشأ عنهما من شبع وري له وبه
علم ايضا ان التعليل بهذا انما هو للاعلام بان النهي للاشفاق ق
عليهم خاصة ولهذا قال لواصلت وصالا يدع المتعمقون
تعمقهم كما ان المعلوم ان الاختصاص بالنزع المسبب عن
وجود الاذى واما اختصاصه باخبار جبريل عليه السلام
فهو لخصوص هذه الواقعة وموجبه بفتح الجيم اي الذي
يوجبه الامر المطلق هو الوجوب اي لزوم الاتيان بالمامور به
عند عامة العلماء لقوله تعالى ما منعك ان تسجد اذ امرتك اي
ما منعك من السجود ولا زائدة وما عدلك الى ترك السجود
حال الاتيان المانع من النهي داع الى نقيضه بعد قوله اسجدوا
لآدم فانه استفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وورد في معرض
الذم على المخالفة فعلم ان لا اختيار للمامور في فعل ما امر به وهو
دليل الوجوب والا لما ذمه الله تعالى على الترك وكان لابليس
ان يقول انك ما الزمتني بالسجود كذا في غاية التحقيق وكقوله
تعالى افعصيت امري اي تركت موجبه وقوله سبحانه وتعالى
واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى
الوجوب واما قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون فذهب الشيخ ابو منصور واكثر المفسرين الى ان هذا

كما زعم من سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول ه
وذهب فخر الاسلام وبعض المتشرعين الى ان حقيقة الكلام
مراده بان اجرى الله سبحانه سنته في تكوين الاشيا ان يكون
بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف ه
والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من هذا
الامر ولقوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ه
ورسوله امرا اي حكما به ان يكون لهم الخيرة من امرهم فان الضمير
في لهم لمؤمن ومؤمنة وجمع لعمومهما بالوقوع في سياق النفي ه
وفي امرهم لله ورسوله وجمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا
من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة لامرهما
وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع الصور هما دليل وقوع
الامر نكرة في سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه وهذا
اولى من القول بوقوعه في سياق النفي كما في التلويح وقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم لان المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر والحاق ه
الوعيد فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب يستحق
بها الوعيد والتهديد والمعنى ان موجب الامر وهو صيغة افعل
حين تجرده عن القرائن الوجوب لا الندب كما ذهب اليه بعض الفقها
لقوله تعالى فكاتبوهم متمسكين بانه لطلب الفعل فلا بد من ترجيحه
على الترك وادنى الترجيح المتيقن الندب لاستواء الطرفين في الاباحة
وكون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان ورد بان الموضوع للشي
محمول على الكامل منه لانه ثابت من كل وجه دون الناقص منه ه
لانه ثابت من وجه دون وجه والكامل من الطلب ما لا يكون فيه رخصة
الترك وذلك في الوجوب دون الندب وهذا معنى قول صاحب المنار
وبدلالة الاجماع واما قوله بالمعقول فهو ان السيد اذا امر غلامه

بفعل

بفعل ولم يفعل استحق العتاب ولولا ان الامر للوجوب لما حسن
ذلك وفي الاباحة كما ذهب اليه بعضهم كقوله تعالى فاصطادوا لان
الامر يقتضي حسن المامور به ومن ضرورته التمكن من الاقدام ه
وذلك حاصل بالاباحة والوجوب زيادة لا تدل فلا بد من دليل
ودفع بما سيأتي في التفصيل ولا التوقف كما ذهب اليه طائفة
منهم ابن سريج من ان الامر مشترك بين هذه الثلاثة لانه يستعمل
في هذه المعاني من غير ترجيح احدها والاصل في الاستعمال الحقيقة
فاذا صدر امر فلا بد ان يتوقف فيه ما لم يوجد قرينة تعين احدها
اجيب بان هذا فاسد لان الصحابة امتثلوا اوامر رسول الله
صلى الله عليه وسلم من غير توقف ولو لم يكن موجبا لطلبوا دليلا
آخر للعمل به وفيه نظر ظاهر اذ لا دليل على انهم امتثلوا جميع الاوامر
بطريق الوجوب وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى التوقف
في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او الندب فقط او هو
مشترك بينهما لفظا كذا في التلويح وان اردت تفصيل المسئلة ه
وتفصيل الامثلة فاعلم ان حقيقة الامر في المعاني والمشهور منها
عشر للوجوب والندب والاباحة والارشاد الى الاوثق والاكرام
والامتنان والاهانة والتسوية والتعجيب والتكوين والاحتقار
والاخبار والتهديد والتسخير والتعجيز والتمني والتاديب والدعا
فمثال الوجوب قوله تعالى اقيموا الصلاة والندب فكاتبوهم والاباحة
فاصطادوا والارشاد استشهدوا ذوي عدل منكم والفرق بينه ه
وبين الندب ان هذا راجع الى مصلحة الدنيا والندب الى مثوبة
العقبى ومثال الاكرام ادخلوها بسلام آمنين اي الجنة للاكرام
بقرينة قوله بسلام والامتنان كلوا مما رزقكم بقرينة ما قبله
والاهانة ذق انك انت العزيز الكريم ويقرب منه الاحتقار كقوله
القوا احتقارا للسحر السحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال

وَالتسويۃ اصبروا او لا تصبروا وَالتعجيز اسمع بهم اي ما اسمعهم
وَالتكوين كن فيكون وَالاحتقار القوا ما انتم ملقون وَالاخبار
فليضحكوا قليلا وَالتهديد اعملوا ما شئتم وَالتسخير كونوا
قردة وهذا ابلغ من التكوين ومثال التمني كقول الشاعر
الا ايها الليل الطويل الا انجلي وَالتاديب قوله عليه السلام كل مما
يليك وهو قريب من الندب وقيل التاديب لتهذيب الاخلاق
ومثال الدعا اللهم اغفر لي الا انهم اجمعوا علي ان صيغة افعل مجاز
فيما عدا الاربعۃ الاول ثم اختلفوا فذهب بعض الواقفيۃ الي
انها مشتركۃ بين المعاني الاربعۃ بالاشتراك اللفظي ونقل ذلك عن
الاشعري في بعض الروايات وعن ابن سريج وبعض الشيعۃ
وَذهب بعضهم الي انها مشتركۃ بين الثلاثۃ الاول بالاشتراك
اللفظي وقيل بالمعني وهو ان يكون حقيقۃ في الاذن الشامل
للثلاثۃ وهو مذهب المرتضي من الشيعۃ وَذهب بعضهم الي انها
مشتركۃ بين الاولين فقط بالاشتراك اللفظي وهو منقول عن
الشافعي وقيل بالمعني وقال بعضهم وهم الاشعري وَالغزالي
وَالباقلاني ومن تبعهم لا ندري انها حقيقۃ في الوجوب او الندب
او فيهما معا فما ذهب اليه هؤلاء لا حاصل له اصلا بدون القرينۃ الا
التوقف مع اعتقاد انما اراد صاحب الشرع منها حق لانها مجملۃ
لازدحام المعاني وحكم المجمل التوقف الا ان التوقف عند البعض في
نفس الموجب وعند البعض في تعيينه وَذهب جمهور العلما الي
انها حقيقۃ في احد الثلاثۃ الاول من غير اشتراك ولا اجمال مجاز فيما
عداه اذ الاشتراك خلاف الاصل ثم اختلفوا في تعيينه فذهب
جمهور الفقها وجماعۃ من المعتزلۃ الي انه للوجوب لقوله تعالي
فليحذر الذين يخالفون عن امره وذهب جماعۃ من الفقها وَالشافعي
في احد قوليه وعامۃ المعتزلۃ الي انه للندب اذ لا بد من ترجيح

جانب

... جانب ... الله الي
انه للاباحۃ اذ هي الادني في المرتبۃ بعد الحظر اي سوا كان الامر
بعد الحظر اي المنع وَالتحريم نحو قوله تعالي فاذا انسلخ الاشهر
الحرم فاقتلوا المشركين او قبله اي قبل الحظر لان المقتضي للوجوب
وهو الصيغۃ قايم في الحالين ومثال الاباحۃ بعد الحظر نحو قوله
تعالي واذا حللتم فاصطادوا وقبله لبيان غير الصيغۃ وهو قوله
تعالي يسالونك ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبات وما علمتم من
الجوارح وهذا رد لقول بعض اصحاب الشافعي فانهم قالوا موجبه
في اغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحۃ هذا ومن
جملۃ امثلۃ الاباحۃ بعد الحظر قوله تعالي فاذا قضيت الصلاة
فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله اي اطلبوا الرزق
والتمسوا المعيشۃ بعد الانصراف عن الجمعۃ وعن سعيد ابن
جبير اذا انصرفت من الجمعۃ فساوم بشي وان لم تشتره وذكر
الامام السرخسي ان قوله ابتغوا من فضل الله للايجاب لما روي
عنه عليه السلام انه قال طلب الكسب بعد الصلاة هو الفريضۃ
بعد الفريضۃ وتلا قوله تعالي فاذا قضيت الصلاة كذا في التلويح
ولا يخفي ان المراد هنا مطلق الصلاة اذ العبرۃ بعموم اللفظ لا
بخصوص السبب ولعل وجه التخصيص ان طلب الكسب كان عندهم
يوم الجمعۃ في يوم الغالب ولا يبعد ان يقال معني الحديث
ان فرض الكسب بعد فرض الصلاة والمراد ان فرض الصلاة
اهم واقدم وفي مقام الاهتمام اتم واعم والله اعلم وقوله عليه السلام
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وقوله كنت نهيتكم
عن الحنتم والمزفت والنقير فانتبذوا فيها وكذا قوله تعالي اذا
دعيتم فادخلوا ومن جملۃ امثلۃ الوجوب بعد الحظر الامر للحاكم
والنفسا بالصلاة بعد زوال الحيض والنفاس والامر بالصلا

بعد زوال السكر وكالأمر بالقتل في شخص حرام القتل بالاسلام
أو الذمة بارتكاب أسباب موجبة للقتل من الحرب او الدعوة
الردة او قطع الطريق وكالامر بالجلد بسبب الجنايات بعد ما
كان الابتدا محذورا ثم اذا اريد به الاباحة او الندب فقيل انه
حقيقة لانه بعضه وهو مختار فخر الاسلام ومعناه ان الاباحة
جزء من الوجوب اذ الشيء ما لم يكن مباحا لا يكون واجبا وكذا
الندب جزء عنه لان الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه
والمندوب ما يثاب على فعله فكان حقيقة فيه كالوارد من
العام ببعضه وكما لو اطلق لفظ الانسان على مقطوع اليد
فكان حقيقة قاصرة وقيل لا يكون حقيقة وهو قول الكرخي
والجصاص لانه جاز أصل الموضوع له وهو الوجوب والمعنى ان
لازم الندب والاباحة عدم استحقاق العقوبة بتركه والايجاب
استحقاقها بتركه فيكون الوجوب والاباحة والندب غيرين
للتنافي بين لازمهما فاستعمال الامر فيهما يكون مجازا واعلم
أنه قال ابو اليسر وصاحب الميزان الاجماع على انه مجاز اذا اريد
به الاباحة لكن صاحب المنار جمع بينهما تبعا لفخر الاسلام والخلاف
فيما اذا اريد به الندب انه حقيقة فيه ام مجاز فذهب عامة
اصحابنا وجمهور الفقها والمحققون من اصحاب الشافعي وشمس
الائمة وصدر الاسلام الى انه مجاز وذهب بعض اصحاب الشافعي
وفخر الاسلام والجمهور من المحدثين الى انه حقيقة فيه كذا في
جامع الاسرار ثم الاصح ما اختاره فخر الاسلام من انه حقيقة لانا
وان سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب باعتبار انها جواز
الفعل والترك وان الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك الا ان المعنى
معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من
الاباحة وهو جواز الفعل والترك لان الامر لا دلالة على الترك بل انما

يثبت

يثبت جواز الترك بناء على الأصل لا بلفظ الأمر فجواز الفعل الذي
ثبت بالأمر جواز جزء للوجوب فيكون اطلاقه على كل منهما من باب
اطلاق لفظ الكل على الجزء وهو ليس مجازا بل حقيقة قاصرة
لان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له والجزء ليس بغير كما
انه ليس بعين وفي التلويح المشهور في كتب الاصول ان الأمر المطلق
بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب
البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه
البعض ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة
وفي اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مامور به خلافا للكرخي
وابي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح ليس بمامور به خلافا
للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب
طاعة والطاعة فعل المامور به لان اهل اللغة مطبقون على
ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب واما الاباحة فالجمهور على
ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح
المامور به على مقابله ولا يقتضي اي لا يوجب الامر المطلق التكرار
اي تكرار المامور به بأن يفعله ثم يعود اليه وهكذا ولا يحتمله اي
ولا يحتمل الأمر التكرار ايضا والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب
يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها وقال بعض اصحاب
الشافعي انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل
يمنعه لان الاقرع بن حابس كان من اهل اللسان وفهم التكرار
من الامر بالحج فقال العامنا هذا ام للابد ذكره ابن الملك تبعا
لما في التوضيح والصواب ان السائل يقول العامنا هذا ام للابد هو
سراقة بن مالك بن جعشم وانه لا تعلق له بالامر المتنازع فيه بل
مراده ان جواز العمرة في اشهر الحج هل هو مختص لعامنا هذا ام لا
بد فقال صلى الله عليه وسلم لا بد كما رواه مسلم وفي رواية له ايضا

زاد فشبك رسول الله صلى الله عليه وسلم اصابعه واحدة في الاخرى
وقال دخلت العمرة في الحج مرتين والمقصود ابطال ما زعمه اهل الجاهلية
من ان العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور ثم المراد ببعض اصحاب الشافعي
هو المزني وابي اسحاق الاسفرايني وعبد القاهر البغدادي من
المحدثين وبه قال مالك واما الحديث فاخرجه احمد وابو داود والنسائي
وابن ماجه والدارقطني والحاكم عن ابن عباس قال خطبنا رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقال ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام
الاقرع ابن حابس فقال افي كل عام يا رسول الله قال لو قلتها
لوجبت ولم تستطيعوا ان تعملوا بها الحج مرة فما زاد فتطوع وروى
مسلم من حديث ابي هريرة قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال يا ايها الناس ان الله فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام
فسكت فقال لو قلت نعم لوجبت وفي رواية لوجبت ولما استطعتم
والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد
من الامر قلنا بل معناه لصار الوقت سببا لانه عليه الصلاة
والسلام صاحب الشرائع واليه نصبها كذا في التلويح لا يقال لو
فهم التكرار لما سأل لانا نقول علم انه لا حرج في الدين وانه لو حمل الامر
على موجبه من التكرار لوقع حرج عظيم فاشكل عليه فسأل وجوابه
انا لا نسلم انه فهم التكرار بل انما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات
كالصلاة والصوم والزكاة حيث تكررت بتكرر الاوقات وحينئذ
اشكل عليه الامر من انه رأى الحج متعلقا بالزمان والمكان وهو
البيت او عرفات واحدهما متكرر وهو الزمان دون الاخر وهو
المكان كذا قالوا والاظهر ان وجه اشكاله وموجب سؤاله استصعاب
امر الحج وحاله بالنسبة الى جميع المكلفين بحيث لا يتصور التكرار في
حقهم كل عام ولذا قال صلى الله عليه وسلم في جوابه لو قلت نعم لوجبت
ولما استطعتم اي جميعكم ايها الامة في كل سنة فان وقوعها كذلك من

الامر

الامر المحال ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال الشافعي يحتمل
التكرار لان اضرب مختصر من اطلب منك ضربا او افعل ضربا والنكرة
في الاثبات تختص بكونها لكنها تحتمل العموم وتحمل عليه بقرينة تقترن بها
كقوله تعالى وادعوا ثبورا كثيرا ولو لم يحتمله لما صح ذلك قلنا الكلام
في المجرد عن القرينة لا في المصحوب بها اذ عندها يكون محل وفاق لا
موضع شقاق وبعض اصحابه وطائفة من المعتزلة يحتمل التكرار
مطلقا وان كان لا يقتضيه حتى يحمل عليه عند النية وهذا هو
المذهب الثالث سوى تعلق الى الامر بشرط كقوله تعالى وان كنتم
جنبا فاطهروا او اختص بوصف كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
فان الامر بالجلد مقيد بتحقق وصف الزنا كقوله تعالى اقم الصلاة
لدلوك الشمس فان الامر بالصلاة مقيد بتحقق وصف دلوكها
اي زوالها لا غروبها كما توهم ابن الملك او لم يتعلق باحدهما لان مدلول
صيغة الامر طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار بالنسبة الى
الحقيقة امر خارجي والخروج عن عهدة المامور به بالمرة كان لحصول
الحقيقة لانها من مدلول الصيغة وما تكرر من العبادات فبتكرر
اسبابها عند الجمهور وقال بعض اصحاب الشافعي وكذا بعض
اصحابنا وهو المذهب الرابع انه يفيد التكرار اذا كان معلقا بشرط
او مقيدا بوصف لان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة والصلاة تتكرر
بتكرر الدلوك لان في الكتاب ورد هكذا وفي السنة ايضا لقوله عليه
السلام الوضوء من كل دم سائل ان ليتوضأ والوضوء يتكرر بتكرر
سيلان الدم هكذا ذكره ابن الملك من عمدات بنسبة هذا القول
الى بعض اصحابنا ايضا والحديث رواه ابن عدي من حديث زيد
ابن ثابت والدارقطني من حديث تميم الداري فهذا الاستدلال انما لا
يقول به الشافعي لانه يقول بوجوب الوضوء من الدم فلا يفيده
لانه في مقام الاستدلال وانما يفيد على قول بعض اصحابنا ويمكن ان

يُبادَ هذا اَى ان لم يمكن دليلا اوردة بدليل الالزام علينا فهو دليل
الراي فان الخصم يستدل بادلته سوا كانت لاثبات مذهبه او
لالزام خصمه في مشربه فهو مفيد في مقام الدفع وان لم يكن مفيدا
في مقام الاستدلال والله اعلم بالاحوال وقد اجيب عن هذا
المذهب بان التكرار في امثال ذلك انما لزم من تجدد الاسباب
المفضية الي تجدد المسببات لا من مطلق الامر المطلق ولا من
المعلق بالشرط ولا من المقيد بالوصف اذ لا يلزم من تكرار
الشرط تكرار المشروط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط
بخلاف وجود السبب الذي في معني العلة فانه يقتضي وجود
موصوفه والتحقيق ان وجود الشرط وان كان لا يقتضي وجود
المشروط لكن الشرط التعليقي يقتضي التعليقي ذلك لانه اخر
جزء من العلة التامة والحكم مترتب عليها غايته انه لا يكون
موقوفا عليها والشرط فيما نحن فيه من هذا القبيل قال الله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا هذا او ان لم يقتض الامر التكرار ولا يحتمله
مطلقا فيقع اي مفهوم الامر فيما للمامور به افراد ويحمل علي اقل
جنسه اي اقل جنس الفعل المامور به وهو الفرد الحقيقي بلا نية
ويحمل كله اي كل الجنس باعتبار معني الفرد في الاعتبار في الكلية
لا باعتبار معني العدد فصار من حيث هو جنسا واحدا وان كان
له افراد علي الصحيح احتراز من قول زفر انه يحتمل العدد وتظهر ثمرة
الخلاف فيمن قال لزوجته طلقي نفسك فان لها ان تطلق نفسها
واحدة وان نوي الزوج ثلاثا فطلقت نفسها ثلاثا وقعت
وان نوي الزوج اثنتين فطلقت نفسها ثنتين لم يقع شي عندنا
وقال زفر يقع ثنتان لنا ان العدد ليس موجب ولا محتمله فلا
يصح نيته الا ان تكون المراة امة لان ذلك جنس طلاقها وانما احتيج
في الكل الي النية لانه محتمله ولا يحتمل نية الثنتين لانه ليس بفرض
حقيقة

حقيقة ولا اعتبارا واما لو نوي واحدة وا وقعت ثلاثا لم يقع
شي عنده وعندهما يقع واحدة والحاصل ان الفرد الحقيقي موجبه
والاعتباري محتمله والعدد لا موجبه ولا محتمله والاصل ان موجب
اللفظ ومحتمله يثبت باللفظ ولا يفتقر الي النية ومحتمل اللفظ لا
يثبت الا اذا نوي وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوي لان النية
لتعيين محتمل اللفظ لا لاثباته وذلك لان الاحتمال هو التجويز
العقلي والموجب هو التجويز الوضعي الثابت اللفظ لانه جنس يقتضي
الفرد الحقيقي ويحتمل الاعتباري فتعمل فيه النية لاحتماله وتلغوا في
الخبر لا تتضايه فان قلت لو لم يحتمل الفرد العدد لما صح تفسيره
به في قوله طلقي نفسك ثنتين قلت لا نم انه تفسير بل تغيير لان
مطلق الامر وقوعه علي الفرد الحقيقي فتقييده يخرجه عن موضعه
الاصلي ولذا قالوا يقع الطلاق بالعدد لا بالصيغة حتي اذا قال
لامراته طلقتك ثلاثا او قال واحدة فماتت قبل ذكر العدد لا يقع
شي قال ابن الملك ولقايل ان يقول هذا ايضا للتسليم مشكل لان
الواحد موجب فكيف يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا انتهي
قال الرهاوي هكذا اورده بعض الشراح واجيب عنه بانه
موجب لا مر واحد اقتضاء لا موجب التاكيد كما لا يقبل التعليل علي
ان موجب العدد نطقي لفظا وليس هو من الفاظ التوكيد المعنوي
في شي ليكون توكيدا معنويا فاذا انتفي التوكيد والتقرير بقي
التاسيس والتغيير ويمكن ان يقال ايضا موجب الواحد الغير
المذكور لان الصيغة تقع علي الواحد الحقيقي من غير ذكره فيكون
ذكره تغيير الحكم فلذا اضيف الوقوع اليه لا الي الصيغة هذا وفي
النهاية لو مات الزوج قبل ذكر العدد فهي واحدة لاتصال المحل
بالصيغة وعدم ذكر المغير بخلاف الاول لانعدام المحل قبل ذكر
المغير من محل قايل له فان قلت هل قوله طلقتك مثل قوله الفرد حم

طلقي نفسك فهل لا تصح فيه نية الثلاث قلت لا لانه اخبار
وهو يقتضي وجود المخبر به بالضرورة ليثبت صدقه وهي
ترتفع بالواحدة لان المقتضى لا عموم له واما قوله طلقي فامر له اثر
في ايجاد المأمور به وهو الطلاق فصار الطلاق مذكورا حكما فصح
التعميم به كذا ذكره ابن الملك وتوضيحه انه لا اثر له في ايجاد المخبر
به لانه لا يصير موجودا بالاخبار في الزمان الماضي غير ان الشارع
جعله انشاء فثبت اقتضاء ما يقتضيه الاخبار وهو الواحدة والحاصل
ان ذلك طلقتك عن المصدر الحادث في الحال بسبب الاقتضاء بخلاف
طلقي نفسك فانه مختصر من افعلي فعل الطلاق من غير ان يتوقف
على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الفعل في المستقبل
فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء ويحمل الكلام في مقام المرام ان ما تكرر من
العبادات فباسبابها لما قدمناه لا بالاوامر بموجب اللغة حتى
لو قال لعبده اشتر لي اللحم ان دخلت السوق فالامر لا يقتضي التكرار
بالاجماع وان احالوا ذلك على الدليل احلنا ما تكرر أيضا على الدليل
لا على الامر وعند الشافعي لما احتمل التكرار تملك المرأة في قوله
طلقي نفسك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج بها لانه نوى
محتمل كلامه وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق واحدة ولو
اوقعت الثنتين لا يقع عنده الا واحدة على ما تقدم ذكره من
الدليل لان المحتمل لا يثبت الا بالنية وكذا عند من قال موجبه التكرار
لكنه اذا لم ينو فلها ان تطلق واحدة وثنتين وثلاثا جملة او متفرقة
وكذا عند المفصل ان علقه بشرط او قيده بوصف وحاصله ان
التكرار لا يكون مستفادا من الامر بالقياس قال الامام الرازي
هذا هو الحق عندي وعنده هذا يظهر ان لا مخالفة بين المذهب
وبين ظاهر المذهب من انه لا يفيد التكرار لان من قال بالتكرار
عنى انه لا يفيده قياسا ومن نفاه عنى به انه لا يفيده اللفظ فلا

منافاة

منافاة بين المذهبين والله أعلم ثم اعلم ان اسم الفاعل يدل على
المصدر ولا يحتمل العدد واختلفوا في السارق واختلف في السارق
هل يقطع اطرافه الاربعة ام لا فعندنا لا يقطع وان سرق ثانيا
تقطع رجله اليسرى وان سرق ثالثا يحبس حتى يتوب وقال
الشافعي ان سرق ثالثا تقطع يده اليسرى وفي المرة الرابعة تقطع
رجله اليمنى لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه وان
عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه اخرجه
ابو داود والدارقطني من حديث جابر واخرجه الدارقطني
ايضا من حديث ابي هريرة واخرجه النسائي والطبراني
والحاكم من حديث الحارث بن حاطب ولقوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما والايدي جمع عام متناول لليمنى
واليسرى فمن حملها على اليمنى اطلق ابطل اطلاق الايدي وصيغة
الجمع أيضا لان لهما يمينين لا ايمانا وذلك جرى مجرى النسخ عندكم
وائمتنا تمسكوا بان مصدر السارق والسارقة لا يحتمل العدد
حتى لا يراد به السرقة الا سرقة واحدة لانه لو اراد كل السرقات
لم يجب القطع الا بعدها وذلك لا يعرف الا بموت السارق وذلك
منتف بالاجماع وبالفعل الواحد لا يقطع الا يد واحدة وهي
اليمنى بالسنة قولا وفعلا لما اخرج الجماعة الا ابن ماجه عن
عائشة في شأن المخزومية وفيه فامر النبي صلى الله عليه وسلم
بقطع يمينها ولما رواه الدارقطني من حديث صفوان بن امية
وفيه ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع يمين السارق من الزند
وبقراءة ابن مسعود ايمانهما مكان ايديهما وبالاجماع فلم يبق
اليسرى مراده والرجل اليسرى انما صارت محلا في المرة الثانية
بالاجماع والسنة فظهر ان السارق لا يقطع اطرافه الاربعة ولكن
يحبس حتى يحدث توبة ثم لم يمكن هنا تكرار القطع بتكرر السرقة

لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنا لان المحل
وهو البدن باق والجواب عن الشافعي ان قراءة ابن مسعود
مشهورة يجوز تقييد المطلق بها وقوله تقييد المطلق
نسخ عندكم غير مفيد لانه استدلال بالاية نقضا ولا يتمشى
ذلك اذا كان في مقام الدفع واما في مقام الاستدلال فلا
يفيده وصيغة الجمع يكون مجازا عن التثنية كما في صغت قلوبكما
كما ذكره ابن الملك والظاهر انه لا يصلح جوابا عن ايراد الخصم بل نوع
مصادرة في الحكم فان اعتراضهم ان حمل الايدي على اليمنى ابطال
صيغة الجمع لان لهما يمينين للسارق وللسارقة يمين لا ايمان
واطلاق الجمع وارادة المثنى مجاز والاصل في الاطلاق الحقيقة
فالصواب في الجواب انا لا نسلم ان في اطلاق الايدي على يميني
السارق والسارقة ابطال صيغة الجمع كيف وهو جار على ما
عرف من القاعدة اللغوية وهي انا تثنية الاثنين من اثنين
وهما جزءان منهما يكون بصيغة الجمع ومنه قوله تعالى فقد صغت
قلوبكما فان كلا من اليد والقلب جزء مما اضيف اليه فهي صيغة
مستعملة فيما وضعت له فيكون حقيقة لا مجازا كما ظن وحكمه اي
حكم الامر يعني الثابت به وهو الاتيان بالمامور به نوعان قيل هو
حكم الامر هو الوجوب وهو لا ينقسم الى النوعين بل المتنوع اليهما
هو الفعل لكن لما كان الفعل متعلق الوجوب الذي هو حكم الامر
اطلق لفظ الحكم على الفعل مجازا فقيل حكم الامر نوعان او على حذف
مضاف اي متعلق حكم الامر وهو الفعل الواجب نوعان اداء وهو
اي الاداء اقامة الواجب اي اخراجه من العدم الى الوجود على
حسبه واللام للعهد اي الذي وجب بالامر ابتداء فلا يحتاج الى
زيادة قوله بالامر كما في الاصل هو تسليم عين الواجب بالامر وفي
نسخة صحيحة نفس الواجب والمراد اخراج الواجب الشرعي من العدم

الي

الى الوجود بشرائطه اذ تسليم كل شيء بما يناسبه وذلك لان التسليم
في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها لان العباد انما يحق
الله تعالى والعبد يسلمها ويؤديها بايجادها اياه على الوجه المعتبر
لان تسليم كل شيء بحسبه فان للافعال الشرعية حكم الجواهر ولذا
توصف بالبقاء شرعا فلا يرد ان تسليم الافعال غير متصور اذ
هي اعراض لاستحالة بقائها واورد على قوله بالامر اسلام
الصبي العاقل واداء الصوم في السفر وتسليم الثمن قبل طلب
البائع والدين المؤجل قبل حلول الاجل من حيث ان كلا منهما اداء
وليس بتسليم نفس الواجب بالامر بل بالسبب واجيب بان
المراد تعريف الاداء الذي هو موجب الامر لا الاداء مطلقا والاولى ظاهر
ما قيل من ان الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة ووجوب الاداء
عن لزوم تفريغ الذمة والاول ثابت بالسبب والثاني بجهة
الامر فان قلت تسليم العين كيف يتصور والديون تقضى
بامثالها لا باعيانها فيخرج قضاء الديون عن تعريف الاداء
قلنا هذا السؤال غير وارد لما تقدم من ان تسليم كل شيء بحسبه
ولذا نقول لا يخرج عن خروجه لانا نقول لك اداء الدين مجازا وقيل
العينية والمثلية لتثبت بالقياس الى ما في الذمة بل بالقياس
الى ما علم من الامر كفعل الصلاة في وقتها واداء ربع العشر لمستحقها
فان المامور به ان كان عين ما علم فهو الاداء وان كان مثله فهو
القضاء وخلاصته ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها
فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه اه
وقضاء وهو تسليم مثله اي مثل الواجب اي بالامر وفيه اشارة رة
الى ان المراد منه افعال الجوارح لا في الذمة وهو نفس الوجوب
لان ذلك بالسبب لا بالامر فلا يقضي النفل لانه غير مضمون اه
بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فيقضي لكونه واجبا عليه

لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنا لان المحل
وهو البدن باق والجواب عن الشافعي ان قراءة ابي هـ
مسعود مشهورة يجوز تقييد المطلق بها وقوله تقييد المطلق
نسخ عندكم غير مفيد لانه استدلال بما لا يراه الخصم حجة الى مثل
ذلك اذا كان في مقام الدفع واما في مقام الاستدلال فلا
يفيده وصيغة الجمع يكون مجازا عن التثنية كما في صغت قلوبكما
كما ذكره ابن الملك والظاهر انه لا يصلح جوابا عن ايراد الخصم بل نوع
مصادرة في الحكم فان اعتراضه ان حمل الايدي على اليمين ابطال
صيغة الجمع لان لهما يمينين للسارق وللسارقة يمين لا ايمان
واطلاق الجمع وارادة المثنى مجاز والاصل في الاطلاق الحقيقة
والصواب في الجواب انا لا نسلم ان في اطلاق الايدي على يميني
السارق والسارقة ابطال صيغة الجمع كيف وهو جار على ما
عرف من القاعدة اللغوية وهي ان تثنية الاثنين من اثنين
وهما جزآن منهما يكون بصيغة الجمع وسنده قوله تعالى فقد صغت
قلوبكما فان كلا من اليد والقلب جزء مما اضيف اليه فهي صيغة
مستعملة فيما وضعت له فيكون حقيقة لا مجازا كما ظن وحكمه اي
حكم الامر يعني الثابت به وهو الابتلاء بالمأمور به نوعان قيل هـ
حكم الامر هو الوجوب وهو لا ينقسم الى النوعين بل المتنوع اليهما
هو الفعل لكن لما كان الفعل متعلق الوجوب الذي هو حكم الامر
اطلق لفظه واريد به الفعل مجازا وقيل حكم الامر نوعان او على حذف
مضاف اي متعلق حكم الامر وهو الفعل الواجب نوعان اداء وهو
اي الاداء اقامة الواجب اي اخراجه من العدم الى الوجود على
حسبه واللام للعهد اي الذي وجب بالامر ابتداء فلا يحتاج الى
زيادة قوله بالامر كما في الاصل هو تسليم عين الواجب بالامر وفي
نسخة صحيحة نفس الواجب والمراد اخراج الواجب الشرعي من العدم

الى

الى الوجود بشرائطه اذ تسليم كل شيء بما يناسبه وذلك لان الثابت
في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها لان العباد انما حق
الله تعالى والعبد يسلمها ويؤديها ما ايجادها اياه على الوجه المعتبر
لان تسليم كل شيء بحسبه فان للافعال الشرعية حكم الجواهر ولذا
توصف بالبقاء شرعا فلا يرد ان تسليم الافعال غير متصور اذ
هي اعراض لاستحالة بقائها وأورد على قوله بالامر اسلام
الصبي العاقل واداء الصوم في السفر وتسليم الثمن قبل طلب
البائع والدين المؤجل قبل حلول الاجل من حيث ان كلا منهما اداء
وليس بتسليم نفس الواجب بالامر بل بالسبب واجيب بان
ظاهر المراد تعريف الاداء الذي هو موجب الامر لا الاداء مطلقا والاولى
ما قيل من ان الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة ووجوب الاداء
عن لزوم تفريغ الذمة والاول ثابت بالسبب والثاني بصيغة
الامر فان قلت تسليم العين كيف يتصور والديون تقضى
بأمثالها لا بأعيانها فيخرج قضاء الديون عن تعريف الاداء
قلنا هذا السؤال غير وارد لما تقدم من ان تسليم كل شيء بحسبه
وكذا ان نقول لا محذور في خروجه لانا قد قلنا اداء الدين مجاز وقيل
القضية والمثلية لتثبت بالقياس الى ما في الذمة بل بالقياس
الى ما علم من الامر كمثل الصلاة في وقتها واتيان ربع العشر لمستحقها
فان المأمور به ان كان عين ما علم فهو الاداء وان كان مثله فهو
القضاء وخلاصته ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها
فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه هـ
رة وقضاء وهو تسليم مثله اي مثل الواجب اي بالامر وفيه اشارة
الى ان المراد منه افعال الجوارح لا في الذمة وهو نفس الوجوب
لان ذلك بالسبب لا بالامر فلا يقضى النفل لانه غير مضمون هـ
بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فيقضى لكونه واجبا عليه

بالشروع والاوجه ان يقول الواجب هنا ايضا بالنا بثليلا
برد اطلاقهم القضا على سنة الفجر اذا فاتت مع فرضها او لا معه
عند محمد وسنة الظهر الاولى اذا اخرت عن فرضها لعذر الجماعة او
لضيق الوقت مع انهما لا تجبان عن كونهما نفلا على الصحيح ثم
اعلم ان الادا والقضا عندنا لا يختصان بالموقتة من العبادات
بل هما من اقسام المامور به موقتا او غير موقت خلافا للشافعي
هذا وفي التوضيح ادا اي تسليم عين الثابت بالامر وقضا اي
تسليم مثل الواجب وقال قلنا الاول ثابت يستعمل ويطلق كل منهما
على الاخر مجازا ثم عند اصحاب الشافعي الادا ما فعل في وقته
المقدر له شرعا اولا والقضا ما فعل بعد وقت الادا استدراكا
لما سبق له وجوبا مطلقا ويتبادلان اي الادا والقضا بمعنى
يستعمل احدهما مكان الاخر اما الادا مكان القضا فكقوله
تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم وقوله فاذا قضيت
الصلاة فانتشروا اي اديت لان المراد منها الجمعة وهي لا تقضى
اجماعا لكن يقال هنا مكان هذا اجاز اي لا حقيقة فيحتاج
الى قرينة كما ادي ما علم من الدين فقوله من الدين قرينة
يفهم منها القضا لان اداء الادا بنية القضا وبالعكس لانه كلا
واحد حقيقة الدين محال فاكل مع ما كل منها من التسليم
ويتوديان اي الادا والقضا بينهما حتى يجوز الادا بنية القضا
وبالعكس لان كل واحد منهما خاص بمعنى اصطلاحا فاذا
استعمل في غيره يكون مجازا الا انه يحتاج الى القرينة كما يقال نويت
ان اودي ظهر الامس وان اقضي ظهر اليوم في الصحيح احترازا عن
قول فخر الاسلام انه يسمي الادا قضا من غير قرينة كذا قاله
الشارح ملا قاسم الحنفي وهو بظاهره يخالف لما ذكره ابن الملك
من ان فخر الاسلام جعل القضا حقيقة في معنى الادا لانه لفظ

منسع

متسع يجي بمعنى الفراغ وهو موجود في تسليم العين والمثل ه
والادا فيه معنى شدة الرعاية في الخروج عما لزمه وذا في تسليم
عين الواجب ويجبان اي الادا والقضا بسبب واحد وهو
الامر الذي وجب به الادا عند الجمهور وفي الاصل وشرحه
والقضا يجب بما يجب به الادا وهو الاشهر عند المحققين من اصحابنا
كصدر الاسلام وصاحب الميزان وبعض اصحاب الشافعي وكذا
الحنابلة وعامة اصحاب الشافعي وكذا عامة المعتزلة فانهم ه
قالوا القضا يجب بامر جديد اي بنص مقصود غير الامر الذي
وجب بالادا ففي الصوم وجب القضا بقوله تعالى فعدة من ايام
اخر وفي الصلاة وجب بقوله عليه السلام من نسي صلاة فليصلها
اذا ذكرها متفق عليه زاد في التوضيح فان ذلك وقتها وفي مسلم
اذا رقد احدكم عن الصلاة او غفل عنها فليصلها اذا ذكرها
وفي رواية لهما اذا من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
لا كفارة لها الا ذلك واخرجه الدارقطني والبيهقي من حديث
ابن عمر مرفوعا بلفظ من نام عن صلاة او نسيها فلم يذكرها الا مع
الامام فليصل التي هو فيها ثم ليصل التي ذكرها ليعد التي ه
صلاها وصحح الدارقطني انه من قول ابن عمر كما رواه مالك وغيره ه
ولهذا الحديث يقتضي ان قضا المغرب يثبت بنص جديد واما
عدم كراهة اعادتها نافلة فلان النبي امرنا عنه والنهي يقتضي
المشروعية باصله ثم الوتر وان صح كونه واجبا على احدى الروا
عن ابي حنيفة وسنة عن الاخرى كقولها لا يخرج عن شبهة النفل
ولذا وجبت القراة في جميعها ولان الواجب في العبادة الموقتة
انما عرف قربة في وقتها وقد فات فضيلة الوقت عينه لا يمكن ه
تداركها كما قال عليه الصلاة والسلام من فاته صوم يوم من
رمضان لم يقضه صيام الدهر كله رواه البخاري وابو داود

والترمذي من حديث ابي هريرة فلا بد من امر اخر يعرف به
ان القضا مثل لما فات واستدل المحققون بان الشرع ه
اوجب قضا الصلاة والصوم عند الفوات لما سبق من الاية
والحديث فان قلت النص ورد في الناسي والنايم والمدعي
اعم قلت الاستدلال لثبت بعبارة الدليل لانه اخص وانما
هو بدلالته وانما ذكر النايم والناسي اشارة الى ان المومن لا ينبغي
من شانه ان يترك الصلاة متعمدا الا تبشير النبي قوله من فاته
صوم يوم حيث لم يقل من فوته هذا وفي عبارة فخر الاسلام ما
يشير الى ان الاصل في المنذورات المتعينة من الصلاة ه
والصوم والاعتكاف اذا فاتت عن وقتها لكن قال ابو اليسر
في اصوله لو نذر صوما او صلاة في يوم معين ولم يف به
يجب القضا بالاجماع بين الفريقين سوا كان عدم ايفائها
بالفوات او بالتفويت من القصد وكذا ذكر شمس الايمة وعلى هذا
فالخلاف في اسناد وجوب القضا بماذا فعند الجمهور للسبب ه
الاول في الكل وعند هولاء في الصوم والصلاة وللفوات او
التفويت في المنذورات وقال فخر الاسلام القول الاول اشبه
بمسايل اصحابنا حيث قالوا من فاتته صلاة في الحضر قضاها
في السفر اربعا ولو فاتته صلوة في السفر قضاها في الحضر ركعتين
ومن فاتته صلاة الليل قضاها في النهار جهرا ولو فاتته صلاة
النهار قضاها بالليل سرا فان قلت اذا فاتت صلوة من
مريض قادر على الايما فقط فقضاها في الصحة يقضيها كصلاة
الاصحا وكذا اذا فاتته صلاة في الصحة فقضاها في المرض عجزه
الايما فلو كان حال الاول معتبرا لما جاز ذلك قلت ما صلح ه
بالايما في الفصل الاول كان للضرورة فاذا صح زالت الضرورة
فزال ما ثبت بها وفي الفصل الثاني ثبتت الضرورة فثبت

الايما

الايما فان قيل لا نم ان القدرة على اصل الواجب تبقى بعد فوات
الوقت لان الواجب متعينة بالوقت بحيث لو قدم الادا عليه لا يصح
فيكون الواجب موصوفا بصفة ومن وجب عليه فعل موصوف
بصفة لا ينبغي بدون ذلك الصفة اجيب بان هذا اذا كانت
الصفة مقصودة بالذات ولكن لك الوقت وان المقصود
بالعبارة هو تعظيم المولى ومخالفة الهوى وذلك لا يختص بزمان
دون زمان كما لا يختص بمكان دون مكان واما امتناع التقديم
فلكون الوقت سببا والحكم لا يتقدم على السبب قيل يشكل هذا على
تعريف القضا بانه صرف ما له الى ما عليه كما اذا ترك الفاتحة او ه
السورة في الاوليين فانه لا يقضي الفاتحة في الاخريين مع انها لم
تشرع حقا له فيها واجيب بانه على رواية الحسن عن ابي حنيفة
قراة الفاتحة واجبة في الاخريين ايضا فلم يملك صرفها الى ما عليه ه
لانها لم تشرع حقا له بل عليه واما السورة فشرعت نفلا في ه
الاخريين حتى لو قراها فيهما سهوا لم يجب عليه سجدتا السهو ه
فملك صرفها الى ما عليه وانواع الادا ثلاثة اعرب المختصر صاحبه
انا باطول من الاصل وهو قوله الادا انواع اي ثلاثة انواع ولعله
اراد التنصيص على ان الانواع ثلاثة لا زايد عليها واعلم ان
الادا ينقسم اولا الى نوعين ادا محض وهو ما لم يكن فيه شبهة ه
القضا وادا يشبه القضا والمحض ينقسم الى نوعين كامل وقاصر
كما سياتي بيانها وهذه الانواع الثلاثة كما يتحقق في حقوق الله ه
تعالى يتحقق في حقوق العباد فيكون الاقسام بالنظر الى الحقين
ستة انواع كامل وهو ما يودى كما شرع اي هو الذي يودى مع توفير
حقه من الواجبات والسنن والمستحبات كادا الصلاة في الجماعة
من المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح والعيد والكسوف
والجماعة في غيرها نقصان كالاصبع الزايدة قال الزهادي ولقايل

ان يقول ورد ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى النفل جماعة في غير
شهر رمضان ولا تكون الجماعة في غيره مطلقا نقصانا فان قلت
ويمكن ان يجاب بان ذلك داخل في التراويح لانه قيام الليل وفيه ان
التراويح مختص بليالي رمضان لا مطلقا اذ لم ينقل احد بسنية
صلاة التهجد جماعة فالجواب انه وقع منه عليه السلام
نادرا لبيان الجواز او للتعليم فان المقتدي كان ابن عباس وهو
صغير والحاصل ان قضيته لا تصلح وانما ذكر الاداء وفسره
بالمؤدي لان نفس الفعل لا وجود له في الوجود وقاصر وهو ما يؤدى
بنقص اوصافه كما يشير اليه قوله وهو الناقص عن صفته اي التي
فيها كصلاة المنفرد وقصورها لعدم الوصف المرغوب
فيه وهو الجماعة قيل ينبغي ان يكون اداء المنفرد كاملا الا ان تركها
يوجب القصور واجيب بان الجماعة سنة مؤكدة وهي في حكم
الواجب فكانت داخلة في الامر الذي يثبت بمثله الواجبات فكان
تركها موجبا للنقصان كترك الفاتحة والاظهر ان القاصر هو الذي
يقتصر فيه على شرائطه واركانه اعم من انه يأتي بواجباتها وسننها
او لا قال الرهاوي التحقيق ان كل اداء ترك فيه شيء من الواجبات
فهو قاصر والا فهو كامل ذكره بعض المحققين انتهى وفيه بحث اذ
يستدعي وجود واسطة كما لا يخفى واما قول شمس الائمة السرخسي
في تعريف الكامل هو اداء المشروع بصفته كما امر به فيحتمل اصالة
وشبيه بالقضاء وما هو شبيه بالقضاء كفعل اللاحق بعد فراغ
الامام من الصلاة وهو الذي ادرك اول الصلاة وفاته الباقي
كذا ذكره ابن الملك والاولى ان يقال هو الذي فاته بعض الصلاة
بعد ادراك بعضها لان ادراك بعض الصلاة اول الصلاة ليس بشرط
وكذا قوله الباقي كله فالمراد به كل من فاته بعد ما دخل مع الامام
بعض صلاة الامام لنوم او سبق حدث او غير ذلك ولما لخص ابن

الملك

الملك تعريف اللاحق مثله بقوله لكن بما هو خلف الامام ولم يشبه
الا بعد فراغ الامام فهو مؤد اداء يشبه القضاء اما انه اداء فلبقاء
الوقت واما انه يشبه القضاء فلانه قد التزمه مع الامام وقد فاته
ذلك الملتزم لان الاداء مع الامام حيث لا امام محال بل هو مثله
والاتيان بالمثل قضاء لكن لكونه قضاء باعتبار الوصف واداء
باعتبار اصل الفعل قلت انه اداء يشبه القضاء لا بالعكس لان
الوصف تبع والتشبيه باعتبار الاصل اولى وقيد باللاحق لان
فعل المسبوق وهو ما فات منه اول الصلاة اداء محض قاصر لكن
قصوره دون قصور فعل المنفرد لانه منفرد اداء وتحريمة والمسبوق
منفرد فيما سبق به ولشبهه فقط شبه القضاء حيث لم يلزم الاداء
مع الامام فيما سبق كذا ذكره ابن الملك وتوضيحه ان المسبوق منفرد
اداء لا تحريمة لان تحريمته مبنية على تحريمة الامام حتى لا يصح الاقتداء
بالمسبوق عند اداء ما سبق به لانه احرام احرام النبا فلم يجز لغيره
بناء تحريمته على تحريمه وفعل اللاحق في القصور دون فعل المسبوق لانه
في حكم المقتدي فيما فاته وكذا لا يقرأ ولا يسجد للسهو لانه خلف
الامام حكما بخلاف المسبوق فاللاحق ليس منفردا لا تحريمة ولا اداء
وللقائل ان يقول كيف يكون المسبوق منفردا وقد ورد عنه صلى
الله عليه وسلم من ادرك ركعة من الصلاة فقد ادرك تلك الصلاة
اي مع الامام ادراك فضيلة الجماعة فكيف يكون منفردا وقد يجاب
عنه بانه منفرد في اتيان السهو فيما سبق به حيث يلزمه السجود
فانه لو لم يكن منفردا لم يلزمه فان قلت كيف جعلت المسبوق
مؤديا وقد جعله صاحب الشرع قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا
كما رواه احمد في مسنده وابن حبان في صحيحه من حديث ابي هريرة
مرفوعا قلت سماه قاضيا مجازا لما فيهما اسقاط الواجب
او سماه قاضيا باعتبار حال الامام ونحن جعلناه مؤديا باعتبار

الوقت وقيل الاولى ان يقال ذلك من الشارع اطلاق لغوي يعني
اتموا ويؤيده رواية البخاري وما فاتكم فاتموا فلا تصح معه التسوية
الاصطلاحية لما مر من ان المناسبة اعتبار البلاغة والمقابلة فان
قوله فصلوا بمعنى فادوا والمقابل له اقضوا لا ادوا وهذا كله في
حقوق الله سبحانه وتعالى واما مثال حقوق العباد فرد عين المغصوب
على الوجه الذي وقع عليه الغصب اداء كاملا لانه تسليم عين الواجب
بحسب الحقيقة وكذا يكون الرد اداء كاملا لو رد عين الواجب باعتبار
الشرع كتسليم بدل الصرف لانه ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل
التسليم الا ان الشرع جعل المؤدي عين ذلك الواجب في الذمة لئلا
يلزم الاستبدال في بدل الصرف وهو حرام فان قلت اذا كان هذا
اداء كاملا فما القاصر فيه قلت القاصر اداؤه زيفا لانه دونه في حق
الصفة ولذا قال ابو حنيفة ان الدراهم الزيوف اذا هلكت عند
القابض ثم علم لم يرجع بشي لانه اداء باصله لانه من جنس حقه وبطل
حقه بالجياد ويمكن الجمع بينهما باختلاف التزييف قلة وكثرة وان الحكم
للغلبة ورد العبد المغصوب بعد جنايته مالية او بدنية جناها
عند الغاصب اداء قاصر ومعنى قصوره ظاهر لانه اداه لا على الوصف
الذي وجب اداؤه وهو السلامة عن كل عهدة اما كونه اداء فلانه
لو هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية يرجع المالك على الغاصب
بالقيمة وامهار عبد غيره فيمن تزوج امراة على عبد الغير بعينه
صحت التسمية بالاجماع ووجب عليه قيمة العبد لعجزه عن
التسليم ولم يقض به القاضي وتسليمه بعد الشرا بان اشترى الزوج
العبد الذي جعله مهرا وسماه وسلمه الى المراة قال كان ذلك التسليم
اداء حتى تجبر المراة على القبول لكونه عين حقها وشبيها بالقضا من حيث
ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما ولهذا ينفذ اعتاقه
وسائر تصرفاته فيه لكونه صادف ملكه بنفسه دون اعتاقها وسائر

تصرفاتها

تصرفاتها هذا ومما يدل على ان تبدل الملك يوجب تبدل الصفة ان
العبد كان حرام الاستمتاع على المشتري جائز الاستمتاع للبائع وبعد
الشرا انعكس الامر وتتبدل الصفة بتبدل الذات حكما لان حكم
الشرع وهو الحل والحرمة يتعلق بالشي من حيث انه مملوك لا من حيث
الذات اذ لو كان كذلك لما تغير كلحم الخنزير ومما يدل على هذا المعنى ما روي
في الصحيحين عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة
فاتت بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال الا تجعلين لنا من اللحم
نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عليه
السلام هو لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا
لتبدل الذات حكما والعين واحدة وبريرة هي مولاة عائشة
وعائشة من بني تيم ولا تحرم الصدقة على مواليها بل على موالي
بني هاشم على انها كانت صدقة التطوع ولا تحرم الا على النبي صلى الله
عليه وسلم كذا في التلويح وانواع القضا ثلاثة والاختصار عبارة
الاصل وهي قوله والقضا انواع اي ثلاثة لانها اقل الجمع وعند الاطلاق
ينصرف اليها بالاتفاق وقول الشارح كالاداء يوهم ان الاداء بالنسبة الى
حقوق الله تعالى وحقوق العباد ستة ايضا وليس كذلك فان
انواع القضا سبعة في حقوق الله واربعة في حقوق العباد وبيان ثلاثة صح
ذلك ان القضا ينقسم الى قضا محض والى قضا يشبه الاداء ثم المحض
اما قضا بمثل معقول واما بمثل غير معقول وهذه الانواع الثلاثة
لا تتحقق في حقوق الله تعالى تتحقق في حقوق العباد ثم القضاء
بمثل معقول في حقوق العباد ينقسم الى كامل وقاصر فصارت الاقسام
سبعة وقيل مثل هذا التقسيم يجري في حقوق الله تعالى ايضا
كقضا الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان
الثابت في الذمة اصل الصلاة لا وصف الجماعة فالقضا بالجماعة
او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل فتامل والحاصل

ان القضا انواع ككون الادا انواعا قضا محض وهو ما لا يكون
فيه شبهة الادا وهو ايضا قسمان قضا بمثل معقول نركيب
توصيفي والمراد ما يعقل فيه المماثلة بمعنى انه يدرك العقل
مماثلة للفائت كقضا الصلاة للصلاة الفائتة والصوم للصوم
الفائت وغير معقول اي وقضا بمثل غير معقول يعني ما يقصر
العقل عن ادراك المماثلة فيه والمعنى انه لا يدرك العقل لا انه
ينفيه ويحكم بعدم مماثلته فان العقل من حجج الله تعالى كالسمع
بل اقوى وهي لا تتناقض كالفدية للصوم عند العجز المستدام
عنه كما في حق الشيخ الفاني فانه لا مماثلة تدرك بين الصوم
والفدية فان الصوم والفدية عين وتوضيحه ان الفدية وهو
نصف صاع من بر او صاع من شعير خلف عن الصوم وقضا له
في حقه ذاتا ولا مماثلة بينهما لا صورة ولا معنى اما الصورة فظاهر
لان الصوم امساك والفدية اعطا واما معنى فلان معنى الصوم
اتعاب النفس بالكف ومعنى الفدية تنقيص المال ولكنه جاز لقوله
تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية قال في الاسلام معناه لا يطيقونه
كما حذف لا في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي لا تضلوا
وهذا على احد الاقوال والا فقد قيل تقديره كراهة ان تضلوا ويؤيد
تقديرلانه اقوى في السنواد لا يطيقونه وهي منسوبة الى حفصة
وقال الامام الزاهدي هذا التاويل غير صحيح لانه تعالى قال
وان تصوموا خير لكم ومثل هذا الندب لا يرد في حق العاجز بل معنى
الاية وعلى المطيقين الذين لا عذر لهم ان افطروا فدية وكان الاغنيا
يفطرون ويفدون وكان ذلك في ابتدا الاسلام لا شتداد الصوم
عليهم لعدم اعتيادهم به فرخص لهم في الافطار والفدية ثم نسخ ذلك
بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ويؤيده انه قال الكعبي
نسخت هذه الاية بالتي بعدها وكذا قال العيني وكذا روي عن
سلمة

سلمة بن الاكوع
كان من اراد ان يفطر ويفتدي فعل حتى نزلت الاية التي بعدها
فنسختها وروى الجماعة عن عطا انه سمع ابن عباس يقول وعلى
الذين يطيقونه فدية ليست بمنسوخة وهي للشيخ الكبير والمراة
الكبيرة اللذان لا يستطيعان ان يصوما فيطعمان مكان كل
يوم مسكينا وقول ابن عباس مقدم لانه مما لا يقال بالراي
بل عن سماع ولانه مخالف لظاهر القران فانه مثبت في نظم كتاب
الله فجعله منفيا لا يقدم عليه الا بسماع البتة فحينئذ ثبوت
وجوب الفدية في الشيخ الفاني بالاجماع دون النص كما ذكره ابن
الملك وفي تفسير الاجماع اقوال قيل في المبسوط باجماع اهل
التفسير وقال النسفي باجماع الفقها واما المفسرون فلهم
فيه اقاويل وقيل باجماع بعدم نسخه وقيل بالاجماع اي بدلالة
الاجماع فان حكم الشيخ الفاني مجمع عليه وهو مستفاد من الكتاب
ولا مستفاد فيه من حرف لا حذفا مقدرا بعضهم وعلى الذين لا يطيقونه
وجعل قوله وان تصوموا معطوفا على الكلام الاول وهو قوله
كتب عليكم الصيام والخير بمعنى البر لا بمعنى الاخير كذا ذكره ابن
الملك والبر بكسر الموحدة وتشديد الرا بمعنى المبالغة في
الاحسان وقوله لا بمعنى الاخير اي ليس في الصوم اخير وهو الثقل
لان الصوم مع للشيخين احق فكان خيرا لهن ولا يخفى ان تضعيف
في المعنى وتحريف في المعنى وفي التوضيح مثال المثل غير معقول
بقوله كثواب النفقة للحج قال صاحب التلويح هذا مشير
الى قول العامة من ان الحج يقع عن المباشر وللامر ثواب الانفاق
لان النيابة لا تجزي في العبادات البدنية الا ان في الحج شائبة
مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة
تقع عن المامور ومن جهة الانفاق تقع عن الامر وظاهر المذهب

انه يبنى عن الامر على ابطوا عن الحذف ويقع التقديرين ه
فالواجب على الآمر مباشرة الافعال والصادر عنه هو لهذا
الاتفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفي قوله ثواب النفقة
للحج مسامحة لان التمثيل اما للقضا او للمثل والثواب
ليس شيء منهما ثم قال في التوضيح وكلما لا يعقل له مثل قربة
لا تقتضي الا بنص كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والاضحية
وتكبيرات التشريق فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة الا في
هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفا قال تعالى واذكر ربك في
نفسك تضرعا وخيفة وبمعنى الاداء كقضا تكبيرات العيد
في الركوع من غير ان يرفع يديه لان وضع الكف على الركبة
سنة فان الاداء فرفع فات هنا عن محله في الجملة والوضع لم
يفت فكان اولى وان رفع الامام راسه سقط ما بقي من
التكبير لانه ان اتى به في الركوع لزم ترك المتابعة المفروضة
للواجب والقومة ليست معتبرة بل شرعت للفصل حتى لم
يصل مدركا بادراكها فلا يكون محلا للتكبير لا ادا ولا قضا كذا
ذكر بعضهم والاظهر انه يعيد التكبيرات في الركوع لانها واجبة
ثم يتبع الامام في الافعال الباقية فاتها فانه مهما امكن
الجمع بين الواجبين فهو اولى ويتاخر مقدار التكبير لا يصدق
عليه ترك متابعة الامام نعم لو لم يكمل التسبيحات التي هي
سنة فالاولى المتابعة الواجبة وترك تلك السنة والله اعلم
اما اذا غلب على ظنه ادراكه في الركوع ان كبر قايما كبر قايما ثم
ركع لان القيام هو المحل الاصلي للتكبير وتخرج المسالة حينئذ
من هذا الباب لانه يكون ادا فقط ويكبر برأي نفسه لانه
مسبوق وهو منفرد فيما يقضي والذكر الفايت يقضى قبل فراغ
الامام بخلاف الفعل وهذا امثال القضاء الذي يشبه الادا

واما

واما كونه قضا فلان التكبيرات فاتت عن موضعها وليس هذا
قضا بعد فراغ الامام اذ ليس لها مثل قربة واما شبهه بالادا
فلان الركوع يشبه القيام اما حقيقة لاستوا النصف الاسفل
لان الفارق بين القيام والقعود انتصاب النصف الاسفل
وهو موجود والانحنا غير مانع لان قيام بعض الناس يكون
بهذه الصفة واما حكما لان من يدرك الامام في الركوع يدرك
تلك الركعة وقال ابو يوسف في رواية عنه لا يكبر تكبيرات
العيد من ادرك الامام في الركوع لانه لا يقدر على اتيان مثلها
كما لا يقرا في الركوع ولا يقنت اذا فاتا عنه ثم هذا في حقوق
الله تعالى واما في حقوق العباد فضمان المغصوب المثلي ه
بالمثل قضا كامل فانه مثله صورة ومعنى والكامل السابق
في الاعتبار على القاصر لتادي القيمة في المثلي مع القدرة على
المثل الكامل لا يجبر المالك على القبول كالتادي المثل الكامل
مع القدرة على رد العين لان حق المستحق في الصورة ه
والمعنى فاذا عجز عن الصورة يجبر المالك على القيمة ضرورة
وضمانه بالقيمة عند انقطاع المثلي بان لا يوجد في السوق ه
قضا قاصر وضمانه النفس والاطراف بالمال في حالة الخطا قضا
بمثل غير معقول لان المماثلة لا تعقل بين الادمي والمال لانه
مالك والمال مملوك وانما وجب ضمانهما بالنص على خلاف ه
القياس صيانة للدم عن الهدر اما اذا كانت الجناية عمدا
واحتمل القصاص لا يضمن لانه مثله صورة ومعنى فكان هو
السابق وتسليم قيمة عبد وسط لامراة التي تزوجها على عبد
بغير عينه قضا لانه خلاف المسمى لكنه بمعنى الادا من حيث ه
ان المجهول الوصف لا يعرف الا بالقيمة فصارت اصلا وهذا
مبني على صحة التسمية عندنا خلافا للشافعي لان جهالته

جهالة في الوصف لا في الجنس كتسمية ثوب او دابة فتحمل فيما بين المسامحة كالنكاح دون البيع فتجب المرأة على قبوله ه فيمته كالوان هابالمسمي وهو عقد وسط فتجبر على قبوله والحسن لازم للمامور به لان الامر حكيم فلا يامر بشي الا بحسنه كما قال ان الله لا يامر بالفحشا وقال وينهي عن الفحشا والفعل الذي يدرك به حسن بعض الاشيا وقبحها فاعلم ان هذه المسالة من امهات الاصول لانها من مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هي مبنية على مسايل الجبر والقدر التي زلت في بواديها اقدام المتحيرين وضلت في مباديها اوهام المتفكرين وغرقت في بحارها عقول المتحيرين وحقيقة الحق وطريقه الحاق بين الاطراف الافراط والتفريط انها سر من اسرار الله تعالى التي لا يطلع عليها الاخواص عباده من الانبيا والاوليا قدر ما وفق له ووقف عليه بما ظهر لديه ولوح اليه كذا في التوضيح وفي التلويح ان الجبر افراط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا اختيار له والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاد الشرور والقبايح وكلاهما باطل والحق ما اشار اليه بعض المحققين بقوله لا جبر ولا قدر ولكن بين الامرين امر ثم اعلم ان الحسن والقبيح يطلق على معان منها كون الشي ملايما للطبع ومنافرا له كالفرح والغم والحلو والمر وهو يختلف ه باختلاف الطباع ومنها كون الشي صفة كمال وصفة نقصان ه كالعلم والجهل ومنها كون الشي متعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب اجلا كالطاعة والمعصية ولا خلاف بين العلما انهما بالتفسيرين الاولين عقليان بمعنى ان العقل يدرك حسنها وقبحها وانما الخلاف في الثالث فعند الاشعري

حسن

حسن الافعال شرعي ولا حظ للعقل وانما يعرف بالامر كذا ذكره ابن الملك وقال التره الوي اختلف العلما في ان حسن المامور به بهذا التفسير من موجبات الامر بمعنى انه يثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه يثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له فذهب جماعة من المحققين منهم فخر الاسلام ه وشمس الايمة وابو الحسن الاشعري وعامة اصحاب الحديث الى الاول وذهب الاخرون الى الثاني منهم صاحب الميزان وجماعة من اصحابنا وكثير من المتكلمين والمعتزلة وهو الصحيح قال صاحب الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في حسن بعض المشروعات كالايمان والعبادات كان الامر دليلا معرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به ثم قال ابن الملك وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبيح هو العقل لان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل وحسن تركه قبيح انتهى وفي مذهبهم تفصيل فانهم قالوا حسن الافعال وقبحها ضربان ضرب يدرك بالعقل وضرب لا يدرك الا بالشرع والضرب الاول ينقسم الى ما يدرك بنظر العقل كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار والى ما يدرك بضرورته كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار والضرب الثاني كحسن صوم اخر يوم من شعبان رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانهما لا سبيل للعقل اليه اجماعا وعندنا الحاكم بها هو الله تعالى وهو متعال عن ان يجب عليه شي او يحكم عليه غيره وقد خلق بعض الاشيا حسنا وبعضها قبيحا ه وامر بالقبيح لانه كان حسنا في نفسه وان خفي على العقل جهة حسنه كالقتل قصاصا وسائر الحدود وقانها بحسب الظاهر ه قبيحة وبحسب الشرع حسنة لما فيه من العدل والحكم المشتملة على الفضل كما حقق في قوله تعالى ولكم في القصاص حياة يا اولي

الالباب لعلكم تتقون فالشرع يوقف العقل على حسنها
بعد الامر بها بحسب الظاهر لانه حسن في نفسه وهذا الاينافي
ما ذكر في الكتب الكلامية انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى بكل
افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب بالاتفاق لانه مالك الامور
على الاطلاق لا يسئل عما يفعل فليس هناك الا فضل و
عدل ولا شك في حسنها لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه
لانا نقول الفرق ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان
الا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب فقد يعرفهما العقل بخلق الله
تعالى علما ضروريا بلا كسب فاعل كحسن تصديق النبي صلى الله
عليه وسلم وقبح الكذب الضار او مع كسب الحسن والقبح المستفاد
من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالكتاب
والنبي كاكثر احكام الشرع فيكون الحسن من مدلولات الامر ومقتضياته
والعقل آلة المعرفة لا انه موجب للحسن وهو عند الاشعري
من موجباته ومن هنا يعرف الفرق ايضا بين مذهبنا ومذهب
المعتزلة في حسن الافعال التي تدرك بالعقل فانهم يقولون العقل
موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد وهو ان يولد العقل
بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعند اصحابنا العلم بهما انما
يحصل بخلق الله سبحانه والعقل انما هو آلة لمعرفة حسن بعض
الاشياء وقبح بعضها هذا وبحث الحسن والقبح طويل عنيا في
الاطناب فليرجع الى محل الكتاب فحسن المامور به اما لمعنى في
عينه اي حاصل في ذاته وهو اي ما يكون حسنا في عينه نوعان
اي بالنظر الى حكمه احدهما لمعنى اي حسن المعنى لها وصفه اي صفته
كالايمان بمعنى التصديق وهو لا يقبل سقوط التكليف به اصلا
لا بعذر الاكراه ولا بغيره فان التصديق القلبي للنبي صلى الله
عليه وسلم بما جاء به بما علم مجيئه بالضرورة من عند الله اجمالا

كالايمان به

كالايمان به والملائكة وكتبه ورسله وتفصيلا فيما علم تفصيلا كجبريل
وميكائيل وموسى وعيسى والتوراة والانجيل والجنة والنار
وهذا اما لا يحتمل سقوطا اصلا عن المكلف ولا سقوط وصفه وهو
الحسن ولو كان مكرها لانه لو تبدل بضده على اي وجه كان كفرا على
الاقرار فانه اصله وهو وجوب الاقرار ساقط حالة الاكراه
ويباح اجراء كلمة الكفر على لسانه مع اطمينان قلبه على ايمانه واما
وصفه وهو الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان ماجورا هذا
وذهب جمهور المحققين الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان
ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء الاحكام حتى ان من صدق بقلبه
ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك ما عن امتناع له كان مومنا
عند الله تعالى غير مومن في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم
يصدق بقلبه فبالعكس وذهب بعضهم الى انه جزء من الايمان
تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان
الا ان كون الاقرار جزءا له شائبة الفرضية والتبعية ففي حالة الاختيار
يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه
منه مومنا عند الله تعالى وفي حالة الاضطرار يعتبر جهة العرضية
والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار وحاصله
ان اللسان ليس معدن التصديق ولكنه دليل على التصديق وجودا
وعدما فاذا بدل بغيره في وقت يتمكن من اظهاره عد كفرا وان
زال تمكنه من اظهاره لم يعد كفرا لان قيام السيف على راسه دليل
على ان الحامل على التبديل دفع هلاك نفسه لا تبديل الاعتقاد فاما
عند التمكن فتبديله دليل على تبديل اعتقاده والصلاة حسنة
للتعظيم والتعظيم حاصل في ذاته الا انها تقبل السقوط في
بعض الاحوال من الاعذار كالجنون والاغماء والحيض والنفاس فيسقط
اصله ووصفه حيث لا يجب واما مثال ما يقبل السقوط وصفا

لا اصلا الصلوة في الاوقات المكروهة فان صفة الحسن ساقط
لان هذه الاوقات لنبت بصلاحها للتعظيم واصلها وهو التكليف
بها غير ساقط وانما لم يجز القضاء في تلك الاوقات لنقصانها وما وجب
كاملا لا يتادى ناقصا لان القضاء اسقطه الشارع فيها عن المكلف
ولذا اجاز عصر يومه بصفة النقصان لنقصان سببه ولو
كانت ساقطة لما صحت وانما صحت الغائبة في الارض المغصوبة
مع وجود النقصان والكراهة لان اتصال الوقت بالصلاة هو
فوق اتصال المكان بالمصلي لانه سبب ونقصان السبب توجب
نقصان المسبب والمكان ظرف ونقصان الظرف لا يوجب نقصان
المظروف على ان الوقت داخل تحت الامر فنقصانه يمنع الجواز
والمكان لم يدخل فلا ينقص المامور به بنقصانه والحاصل انه
تعقل ان العبادة فعل مخالف للهوى موافق لرضى المولى نعقل
حسنها سوآء ورد بها امرا ولم يرد للزوم ثبوت هذا الحسن لماهية
هذا المفهوم عقلا ولا التفات الى المكابرة اصلا والاخرى النوع
الاخر ملحق بهذا القسم اي الذي حسن لمعنى في غير المامور به مشابه
الحسن الحقيقي لمعنى في غيره كالزكاة فانها غير حسنة في نفسها اذ هي
اضاعة المال الا انها صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير
وكذا الصوم في ذاته تجويع النفس ومنع نعم الله عنها ولكنه صار
حسنا بواسطة قهر النفس التي هي عدو الله كما جاء في الخبر اوحى الله
الى داود يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وكذا الحج
قطع مسافة وزيارة اماكن معلومة وهي في ذاتها كسفر التجارة
الا انه صار حسنا بواسطة شرف المكان كما قال الصحابة شعرا
ما انت يا مكة الا وادي ٭ شرفك الله على البلاد
ولما كانت هذه الوسائط بخلق الله تعالى اذ النفس ليست جانية
في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار فانها محرقة بخلق الله
تعالى

تعالى وكذا الحاجة الفقير بخلق الله تعالى لا بصنع العبد فيها كما قال تعالى
وانه هو اغنى واقنى اي اقنى في قول صارت كلا وسطا اذ لا عبرة بالوا
سطة فيها في حكم العدم فكان المقصود بالامر هو نفس الفعل الذي
ورد به الامر فالتحقت هذه العبادات بالصلوة ولذا اشترط هو
لوجوبها اهلية كاملة من العقل والبلوغ فان ما كان عبادة هو
خالصة يشترط لها اهلية كاملة حتى لا يجب على الصبي والمجنون وما
لم تكن عبادة خالصة لا يشترط لها ذلك كالعشر وصدقة الفطر ثم
التحقيق ان النفس وان كانت بحسب الفطرة على الخير كما يدل هو
عليه حديث كل مولود يولد على الفطرة الا انها الى الشر اميل والى هو
المعاصي والشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلي لها فكانها مجبولة
على الشهوات بمنزلة النار على الاحراق فاذا ثبت انها عدو الله تعالى
بطبعها الذي جبلت عليه فالاجتناب عنها وعن مناهيها لازم بمنعها
عن شهواتها وهواها كما ان التباعد عن النار المحرقة لازم صيانة
للنفس عنها كما يشير اليه قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم
النار وحكم النوعين اي المذكورين واحد وهو انه لا يسقط الا بالاداء
او باعتراض ما يسقطه واما لمعنى اي واما ان يكون الحسن لمعنى
في غيره اي في غير المامور به وهذا عطف على قوله اما لمعنى في عينه
عينه وليس المراد هاهنا بالحسن الحسن لذاته لان ما بالذات لا
يكون لغيره بل المراد ان الحسن الشرعي قد يكون بالنظر الى عينه هو
وقد يكون بالنظر الى غيره بدليل قوله فيما سبق من قبول السقوط
وعدمه فان الذاتي لا يقبل السقوط وهو اي ذلك الغير الذي حسن هو
المامور به لاجله نوعان ايضا لانه اما ان لا يتادى بنفس المامور
به او يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه
او ملحقا به وهذا معنى قوله احدهما لا يتادى اي ذلك الغير بالمامور
كالوضوء فانه ليس بحسن لانه تبرد وانما صار حسنا للتمكن من

الصلاة به والتوسل بها الى ادائها والصلاة لا تتأدى به وانما
تتأدى باركانها المعلومة وهي الافعال المخصوصة والاخر اي والنوع
الاخر ما يؤدي اي الغير الذي حسن المأمور به لاجله اي بسببه
كالجهاد فانه حسن لاعلاء كلمة الله تعالى وذلك يتأدى به وتوضيحه ان
الجهاد ليس بحسن في نفسه ببيان الرب عن اصله وانما صار
حسنا بواسطة اعلاء كلمة الله تعالى ودفع كفر الكافر وكل منهما
يتأدى بنفس الجهاد وانما جعل حسنا لغيره لان اعلاء كلمة الله ودفع
كفر الكافر باختيار العبد ولو جعل الاعلاء والدفع مصدر الفعل
المجهول لكان بلا اختيار العبد وصار الجهاد ملحقا بالحسن لعينه
كالزكوة فتمثيلهم بالجهاد على اعتبار ان يكون الاعلاء والدفع
مصدر المعلوم فكان الاولى بالتمثيل ان يقال واقامة الحدود
فانها ليست حسنة في نفسها لانها تعذيب العباد ولكنها حسنة
بواسطة الزجر عن المعاصي ودفع الفساد وهو يتأدى بالاقامة
وحكمها واحد ايضا وهو بقاء الوجوب ببقاء الغير وسقوطه بسقوطه
وترك المصنف النوع الجامع وهو ما حسن لحسن في شرطه وهو
القدرة وانما سمي جامعا لان ما حسن لمعنى في عينه ولشرطه وهو
كونه مقدورا والقدرة نوعان ما يتمكن به العبد من اداء ما لزمه
والشرط توهمها وهذه للعبادات البدنية او ما تيسر به الاداء
والشرط تحققها حتى كانت صفة وهذه للمالية الا صدقة الفطر
وهذا محل الكلام في هذا المقام واما تفصيل المرام فقد ذكر فخر
الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما
يكون حسنا لحسن شرطه بعدما كان حسنا لمعنى في نفسه وذلك
الشرط قدرة بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه وحاصله ان
وجوب اداء العبادات يتوقف على القدرة توقف وجوب السعي
على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته وذلك

كالصلاة

كالصلاة لانها حسنة لعينها لكونها تعظيم الله وقد ازدادت
حسنا باعتبار حسن شرطها وهو القدرة على ادائها والمراد من
القدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه هي سلامة الاسباب
وصحة الآلات لا الآن عند القدرة الحقيقية بها عند ارادة الفعل
عادة ولقد اشترط توهمها لا حقيقتها واصل القدرة فعال
للصفة التي بها يتمكن الحيوان من حركة وله افعال شاقة وبها
الضعف كذا في شرح المقاصد ثم لا شك في حسن الشرط الذي
هو القدرة لان تكليف العاجز قبيح فصار الذي حسن
لعينه سواء قبل السقوط او لا حسنا لشرطه وصار الملحق به
ايضا حسنا لشرطه وصار الحسن لغيره الذي لا يتأدى بنفس
المأمور به كالوضوء او يتأدى كالجهاد حسنا لحسن في شرطه كذا
قاله ابن ملك مجملا واما بيانه مفصلا ان يقال انما كانت
القدرة حسنة لان بها ينتفي التكليف بما لا يطاق وهو قبيح وكل
ما انتفى القبيح به فهو حسن فالقدرة حسنة ثم ما لا يطاق اما ان
يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق والجمع بين
الضدين فالاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به واما ان
يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه
لانتفاء شرطه او وجود مانع كخلق الجسم فالجمهور على ان التكليف
به غير جائز خلافا للاشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله
تعالى انه لا يقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار كذا ذكره
بعض الشراح وفي التوضيح ان التكليف غير واقع في الممتنع لذاته
اتفاقا واقع عند الاشعري في غيره كايمان ابي جهل قال وعندنا
ليس هذا تكليفا بما لا يطاق بناء على ان لقدرة العبد تأثيرا في
افعاله توسطا بين القدر والجبر فان قيل التكليف

بلغ

بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على
ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل
تكليفا بالمحال قلت لكن للعبد قصد اختياري فالمراد
بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد الجازم
يخلق الله الحركة اي الحالة المذكورة باجراء عادته او التكليف
بالحركة بناء على قدرته على سبب الوصول اليها غالبا وهو القصد
انتهى وفيه ان هذا القصد ايضا بخلق الله في العبد فهو في عين
الاختيار ليس اليه الخيار لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار
ثم علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان
في اقتداره لان الله تعالى علم كل شيء على ما هو عليه والعلم تبع
للمعلوم فاندفع به ما قاله الاشعري من ان الله تعالى علم في
الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان امن ينقلب علم الله جهلا
وهو محال عقلا لا نقلا فايمانه محال فالامر بالايمان يكون
تكليفا بالمحال لغيره والله اعلم بالاحوال ثم قال في التوضيح
وعند الاشعري لا تاثير لقدرة العبد في افعاله بل هو مجبور في
جميع احواله وفيه ان الاشعرية غير قائلة بالجبر ولا مائلة
بالقدر على ما هو المشهور عنهم ثم اعلم ان القدرة على نوعين
قدرة يصير الفعل بها متحقق الوجود وهي القدرة المؤثرة
المستجمعة لجميع شرائط التاثير فهي مع الفعل بالزمان وان كانت
متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان تكون قبله
لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وهي جملة ما يتوقف
عليها وتلك القدرة لا تكون شرط التكليف كذا ذكره ابن
الملك تبعا لصاحب التبصرة في كونها علة والجمهور على انها
شرط لاداء الفعل لا علة ثم القدرة التي يراد بها حسن المأمور

به

به نوعان احدهما مطلق اعني من غير اعتبار قيد وهو ادنى
ما يتمكن المامور به من اداء ما يلزمه وهذا القسم من القدرة
شرط في اداء كل امر بدنيا كان المامور به او ماليا وقيد بالاداء
احترازا عن القضاء فانه ليس بشرط فيه حتى من فات عنه
صوم وزكاة يجب قضاؤه في النفس الاخير وهو عاجز عنه تلك الساعة
والشرط توهم ما يتمكن فيه من الاداء لا حقيقته ولذا قال الامام
ركن الدين النسفي لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء
لان الاداء ان كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة وان
كان لغيره يشترط توهمها كما في النفس الاخير فان القضاء فيه
واجب على توهم الامتداد ليظهر اثره في وجوب الايصاء انتهى وانما
تشترط القدرة للاداء اذا كان الغرض هو الاداء حتى اذا بلغ
الصبي او اسلم الكافر او افاق المجنون او طهرت الحائض في اخر
الوقت ولو في جزء قليل منه مقدار ما يتسع فيه التحريمة لزمه
اداء الصلاة عندنا خلافا لزفر لتوهم الامتداد في الوقت بوقف
الشمس وامكانه عقلا وان لم يكن قادرا عليه عادة كما كان
لسليمان عليه السلام على ما روي انه لما جلس على كرسيه عرض
عليه الصافنات الجياد فاشتغل بها ففاته العصر فاهلك
تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق تشتا وما بها حيث شغلته
عن ذكر ربه وقهرا للنفس عن حظها فجازاه الله بان اكرمه برد
الشمس ليتدارك ما فاته وبتسخير الريح بدلا عن الخيل كذا في
عصمة الانبياء ويجوز ان يؤول عقر السوق وضرب الاعناق
بالكي عليها وجعلها في سبيل الله تعالى كفارة عما صدر عنه
لان القوم نهبوه ولم يعلموه كذا في شرح التاويلات ثم ينتقل
الى لزوم القضاء لعجزه عن الاداء كما في الحلف على مس السماء انعقد
اليمين لقوله البر لان السماء ممسوسة ثم يحنث ويجوز ويلزمه

موجب الحنث وهو الكفارة ويكون آثما لان المقصود باليمين
تعظيم المقسم به وهاهنا هتك حرمة الاسم حقيقة وان كان
بتصور وجوده نوعا لكن الظاهر انه لا يحنث الا في اخر عمره حال
تحقق امره والمفهوم من كلامهم انه يحنث في عقبه وهذا اخلاف
يمين الغموس لانه يمتنع اعادة الزمان الماضي وان سلم فصة
المحلوف عليه محال اما باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل
الذي لم يوجد من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجوده
الفعل من الشخص بدون ان يفعله كذا ذكره الرهاوي وفيه توهم
انه اذا كان الحلف على نفي الفعل يتصور صدق المحلوف عليه
فتأمل ثم هاهنا وجه آخر في وجوب الصلاة بادراك الجزء الاخير
من الوقت من غير نظر الى توهم امتداده وهو ما ذكر في طريقة
الخلاف لبعض مشايخنا ان بادراك الجزء الاخير يلزمه تمام الصلاة
لانه يتمكن من ادائها بان يأتي بالتحريمة في الوقت ثم يتمها بعد
خروجه فيكون ذلك اداء لا قضاء كما هو المذهب فيجب الاداء على
هذا الوجه ثم يخرج عن العهدة بالقضاء اذا فوت ولهذا قيل انه
عند العجز ظاهرا اما في العجز فلا يجب اداؤه لعدم تصوره
وانما يجب قدر ما يتصور وهو مجرد المشروع فيه فاذا لم يشرع
فيه او شرع ثم افسده يجب عليه قضاء ذلك القدر فاذا قضاه
يجب عليه قضاء الباقي صيانة لذلك القدر عن البطلان فتأمل
لكن على هذا الوجه خرجت القدرة عن ان تكون متوهمة وكانت
متحققة وخرجت الفروع المذكورة عن هذا الاصل الى اصل
آخر وهو ان المؤدي بعد الوقت بتحريمة ادت في الوقت هل
هو اداء او قضاء او مبعض ويجري الكلام على اختلاف مذاهبهم
في ذلك وقال زفر لا يلزمه اداء الصلاة المذكورة وهو القياس
لان الوقت فات وانعدمت القدرة واحتمال حدوث القدرة

باحتمال

باحتمال امتداده بعيد لا اعتبار به كما لم يلزموا الحج باحتمال ملك
الزاد والراحلة فان قلت توهم القدرة لصحة التكليف
كان بالاتفاق فكيف زفر يخالف في هذه الفروع انه يشترط
عند توجه الخطاب عليه ان يكون الباقي من الوقت قدر ما يسع
فيه الفرض بناء على انتقال السببية عنده بعد ذلك كما سيأتي
قال بعض الافاضل والحق ان توهم القدرة غير كاف لصحة
التكليف ولكن العلماء استحسنوا الوجوب في هذه المسائل
احتياطا لانه اذا تيقن ان المكلف بشيء عليه اولى من ان يترك ما عليه
ولهذا لم يعمموه فافهم والله اعلم والنوع الثاني من الشرط الذي
يتأدى به حسن الواجب كامل وهو القدرة الميسرة للاداء اي
الموجبة ليسر الاداء على العبد الزائدة على الاولى فضلا منه
وسمي بالكامل لانها زائدة على الممكنة بدرجة لانها يثبت التمكن
ثم اليسر وبالممكنة لا يثبت الا التمكن والتيسير معناه ان المأمور
به كان واجبا بعسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه
القدرة الى اليسر بل معناه انه لو اوجبه الله بقدرة ممكنة
لكان جائزا كسائر العبادات الواجبة بها فلما توقف الوجوب في
بعض الواجبات على هذه القدرة كأنه تغير من العسر الى
اليسر بواسطتها وهذه القدرة شرطت في اكثر الواجبات
المالية دون البدنية لان اداءها اشق اذ المال محبوب النفس
جبلة والمفارقة عن المحبوب امر شاق مرهوب ثم دوام
هذه القدرة شرط لدوام الواجب حتى يبطل الزكاة والعشر
والخراج بهلاك المال اي النصاب في الزكاة يعني اذا هلك المال
بعد التمكن من اداء الزكاة ولم تؤد سقط عنه الزكاة لعدم بقاء
القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لانها كانت ممكنة
بدونها فشرط ليكون المؤدي جزءا من المال النامي والواجب اذا

وجب بصفة اليسر لا يبقى عند انتفائها والا انقلب اليسر
عسرا وقال الشافعي لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن
من الاداء بان يجد فقيرا في الاموال الباطنة والساعي في الاموال
الظاهرة قيد بالهلاك لانه اذا استهلك المال لا يسقط عنه
الزكاة اتفاقا لانه اسقط الواجب عن نفسه بالتعدي
فخرج عن ان يكون محلا للنظر فجعل القدرة الميسرة باقية فيه
تقديرا زجرا له ونظرا للفقير وقيد بالتمكن من الاداء لانه اذا
لم يتمكن منه تسقط عنه الزكاة اتفاقا بخلاف القدرة
الممكنة فان بقاءها ليس بشرط لبقاء الواجب لانها شرط محض
وبقاء الشرط ليس بشرط لبقاء الواجب كالشهود في النكاح
حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال وهو الزاد والراحلة
في الحج والنصاب في صدقة الفطر بعد وجوبهما ثم هل يثبت
بالامر صفة الجواز للمامور به قال بعض المتكلمين من المعتزلة
لا يثبت حتى يقترن به دليل مستقل بان من افسد
حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مامور بالاداء شرعا بالمضي في
افعال الحج ولا يجوز المودي اذا ادى فعلم ان مجرد الامتثال لا يوجب
الجواز والا لزم عدم القضاء بالجماع قبل الوقوف واللازم باطل
باتفاق والصحيح عند الفقهاء انه يثبت صفة الجواز بمطلق
الامر لانه يقتضي حسن المامور وذلك انما يكون بجهة جوازه
شرعا واذا عدم صفة الوجوب الثابتة للمامور به لا تبقى صفة
الجواز عندنا خلافا للشافعي هو يقول تبقى لان الوجوب
خاص والجواز عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام الا
ترى ان الصوم يوم عاشوراء كان فرضا فلما انتسخ وجوب
الاداء فيه لم ينتسخ الجواز ولنا ان موجب الوجوب الاداء على وجه
لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك وبينهما تناف فالجواز بعد

انتفاء

انتفاء الوجوب حيث كان يكون حكما شرعيا لا بد له من دليل منفصل
وفائدة الخلاف تظهر في قوله عليه السلام من حلف على يمين
فراى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير
فانه يدل على وجوب سبق الكفارة على الحنث وكون وجوبه
منسوخا مجمع عليه فيبقى جوازه عنده ولم يبق عندنا كذا ذكره
ابن الملك وقال الرهاوي الحديث الذي ذكره انما رواه الطبراني
من حديث ام سلمة وهو لا يحسن لظهور ثمرة الخلاف لورود
الاحاديث الصحاح المقتضية لتقديم الحنث على الكفارة كما
اخرجه مسلم من حديث ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليات الذي
هو خير ثم ليكفر عن يمينه وفي المتفق عليه عن عبد الرحمن بن سمرة
نحوه ولفظه فات الذي هو خير وكفر عن يمينك وقد اختلف
الرواة في حديث ابي هريرة وعبد الرحمن بن سمرة فمنهم من قدم
الحنث على الكفارة ومنهم من عكس ورواه مسلم بالوجهين
من حديث عدي بن حاتم ووقع عند مسلم من حديث ابي موسى
وعدي بن حاتم بغير ذكر الكفارة ولكن قال ابو داود والاحاديث
فيها فليكفر الا ما لا يعبا به ولان ثبوت النسخ فرع ثبوت
المنسوخ ولم يكن وجوب التقديم مشروعا فيما عند الظاهر
ليكون محلا للنسخ فاذا فات محل النسخ بطلت دعوى الاجماع
لا يقال يدل على ان وجوب التقديم كان مشروعا ما اخرجه ابن
ابي شيبة عن ابن عمر وسلمان وابي الدرداء انهم كانوا يكفرون
قبل الحنث لان فعل الصحابي وان كان حجة عندنا لا يدل على
ان فعل ما عداه كفعله ولئن كان فغايته ما يثبت به جواز
الفعل لا وجوبه واما قضية الوجوب بقدر زائد فلا يثبت
الا بدليل يخصه فلا فائدة لظهور ثمرة الخلاف نحو مسالة صوم

عا شورا انما نسخ وجوبه مع جواز فعله فمنه ه يكون هو
الجواز بعدما الوجوب ثابتا بمقتضى الامر المنسوخ وجوب
موجبه وعندنا يكون ثابتا بدليل الاباحة الاصلية ان لم
يكن له دليل يخصه ثم الامر في الاصل والامر نوعان مطلق
اي نوع مطلق عن الوقت بان لا يذكر له وقت محدود على هو
وجه يفوت الادا بفوته كالامر بالزكاة وصدقة الفطر والعشر
والكفارات وقضا رمضان والنذور المطلقة فالمراد هو
بالمطلق ما لا يتعلق بوقت محدود يتعلقا لا يكون الاتيان
به في غير ذلك الوقت مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار
وان كان واقعا في وقت اخر بالضرورة كالامثلة المذكورة
فلا يوجب الادا على الفور وهو الاتيان بالمامور به عقيبه
ورود الامر بل على التراخي كما قال به اكثر اصحابنا واصحاب
الشافعي والمتكلمين وبه قال ابو يوسف فيما نقله عنه ابو
سهل الزجاجي وهو رواية عن ابي حنيفة قيل وهو الصحيح
لان الامر جا للفور وجا للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة
وحيث عدمت يثبت التراخي كذا في التوضيح وفيه بحث
اذ هذا الكلام مشترك الالزام ثم المراد بالتراخي ان لا يتقيد
بالحال لا ان يتقيد بالاستقبال حتى لو ادى في الحال يخرج عن
عهدة الوبال فالتراخي اعم من الفور وغيره كما قال صدر الشريعة
ذهب الجمهور الى ان الاتيان به متاخرا عن ذلك الوقت يجب
يجوز التاخير ولا يجب في الصحيح اي خلافا للكرخي فان المطلق
عنده على الفور وبه قال بعض اصحاب الشافعي والفور هو
اتيان المامور به عقيب ورود الامر لان الامر يقتضي وجوب
الفعل في اول وقت الامكان ولهذا الراتب به يسقط الفرض
عنه اتفاقا كذا قاله ابن الملك وفيه انه لا خصوص لذلك بمذهب

الفور

الفور لانه مشترك بينه وبين التراخي ثم قال فتاخيره عنه
نقض لوجوبه اذ الواجب لا يجوز تركه عن وقته انتهى ولا شك
ان تاخيره ترك للفعل في وقت وجوبه فثبت ان في التاخير نقض
الوجوب وهو باطل كذا في التحقيق هذا وعبارة الاصل اوجز
من المختصر حيث قال وهو اي المطلق على التراخي خلافا للكر خي
ثم علل الاول بقوله لئلا يعود على موضوعه بالنقض والمعنى هو
ان صيغة الامر وضعت لطلب الفعل فقط من غير تقييد
بفور ولا تراخ بالاجماع من اهل اللغة وذلك لانه انما يوجد في الزمان
لان الزمان من ضرورات حصول الفعل لان الفعل من هو
العباد لا يوجد الا في الزمان فالزمان الاول والثاني في هو
صلاحية حصول الفعل سواء فصار كانه قيل افعل في اي زمان
شئت فيبطل تقييده وتخصيصه بزمان دون زمان ولو هو
اقتضى الفور يصير كانه قيل افعل الساعة فلم يكن مطلقا
فيعود على موضوعه بالنقض اي ناقضا لما وضع له وهو
الاطلاق واما قول الكرخي فتاخير المامور عن اول وقت
امكانه نقض لوجوبه فذاك في المضيق واما في الموسع هو
فممنوع لانه يجوز ان يفعل في الجزء الثاني وفي الذي بعده
الى اخر العمر ولو كان الجزء الاول متعينا للوجوب لزم ان لا
يكون فعله في الجزء الثاني ادا وليس كذلك اجماعا فان قلت
ان مات في الجزء الثاني فان كان لا يأثم يلزم اضاعة الوجوب
وان كان يأثم يلزم الفور قلنا لا يأثم وانما يأثم لو فوته هو
ومجرد التاخير لا يكون تفويتا لانه يمكنه الادا في جزء اخر ولهذا
لو ظن بامارة انه لا يعيش الى اخر الوقت واخر يأثم لان الظن
عن امارة دليل شرعي والموت فجاة نادر لا يصلح مبنا الحكم
عليه والفوات مضاف الى صنع الله لا اليه اذا اخر غير ظان

فلا يلزم منه اضاعة الوجوب لان اثر الواجبية بالنظر الى فعل
العبد ترك التفويت حذرا من استحقاق العقاب ولم يفوت
شيا بل فات بصنع الله سبحانه وتعالى هذا او قيل انه
الامر لا يدل على الفور ولا على التراخي وانما يدل على القدر
المشترك فلا يثبت كل منهما الا بقرينة وبه قال الفخر الرازي
واختاره بعضهم ومقيد به اي نوع مقيد بالوقت وبخصوص
جوازه بوقت يفوت بفواته وهو اي المقيد بالوقت او
تقييده بالوقت انواع اي اربعة الاول اي منها ان يكون
الوقت ظرفا للمؤدي وهو الواجب بان يكون زمانا يحيط
به ويفضل عنه وشرطا للاداء وهو اخراج الواجب من
العدم الى الوجود اذ لا يتحقق الاداء بدون الوقت مع انه غير
داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده كذا قاله الشراح
والقيد الاول لنفي الركنية والثاني للعلية فان الشرطية
تتوقف على انتفائهما معا فيختص بالاداء لانه ليس
بشرط للمؤدي اذ المختلف باختلاف الوقت هو صفته
الاداء لا نفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدي
يستلزم شرطيته اذ الظروف محال والمحال شروط فلا حاجة
الى ذكرها قلت لا نسلم الاستلزام لان الوعاء ظرف لما
فيه وليس بشرط له لانه يوجد بدون هذا الظرف فكون
الشيء ظرفا للشيء لا يستلزم كونه ظرفا لوجوده على ان الظرفية
باعتبار المؤدي وهو الهيئة والشرطية باعتبار الاداء وهو
اخراجها من العدم الى الوجود فلا يلزم من كون الشيء ظرفا للشيء
كونه شرطا لاخر وحاصله ان الشرطية ليست بلازمة من
ظرفيته ليكتفي بها عنها غايته الامر انه قد يستفاد الشرطية
من الظرفية لكن ها هنا المؤدي ليس كذلك لجواز الاتيان

بالصلاة

بالصلاة في وقت الاخر وقد يقال هذا الامر ظاهر الاندفاع اذ
لا شك ان الواقع في غير ظرف لا يكون اداء بل ليس القضاء الا الايقاع
في غير الظرف الذي امر بالاداء فيه ولو سلم فالمقصود بيان المشترك
اشتراك الصلاة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلاة
بظرفيته فلا حشو بذكرها اذ لا بد من التعرض لكل ما به الاشتراك
والامتياز ليتم المقصود وسببا للوجوب اي لوجوب المؤدي
وثبوته به بدليل ان المؤدي يفسد قبل الوقت وهذا علامة
كونه سببا اذ تعجيل الشيء قبل انعقاد سببه لا يجوز فان
قلت هذا لا يصلح دليلا على السببية لان تقديم المشروط لا
يجوز ايضا قلت قد يصح تقديم المشروط كتقديم الزكاة على
الحول فاما التقديم على السبب فلا يصح ابدا كذا ذكره ابن الملك
واورد عليه بان الحول ليس بشرط للوجوب ولا للاداء بل لوجوب
الاداء لان شرط الوجوب العقل والبلوغ والاسلام والحرية
وملك نصاب حولي فارغ عن الدين وحاجته الاصلية تام ولو
تقديرا ولا يتصور تقديم وجوب الاداء على الحول لان الخطاب
بالاداء انما يكون عند حولان الحول فلا يتصور تقدمه عليه وانما
يتصور التقديم على الشرط ولو كان الحول شرطا للاداء وهو
ممنوع وانما صح تقديم الزكاة على الحول لانه تعجيل بعد وجود
السبب وهو ملك النصاب وذلك جائز بخلاف وقت الصلاة فانه
شرط الاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم الصلاة على الوقت
لاحتمال البطلان باعتبار الشرطية وفي التلويح الاصل في
الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف
الظرف او الشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة السببية فيحمل
عليه ما لا يصرف عنه دليل ثم الاولى ان يقال ان الموجب يتجدد
بتجدد الوقت وذا دليل على السببية لان دوران الشيء مع الشيء

امارة كون المدار علة الدائر فان قلت لا مناسبة بين
الاوقات والعبادات ولا بد من المناسبة بين الاسباب
والمسببات قلت السبب في الحقيقة ترادف النعم على الخليقة
لوجوب الشكر بالعبادات وهو ايضا انما يحصل في الاوقات فجعل
الاوقات سببا مجازا القائمة للمحل وهو الوقت مقام الحال وهو
النعم التي هي سبب الوجوب وحاصله ان الاوقات ليست
باسباب حقيقة بل السبب تتابع النعم على العباد فيها وذلك
يحصل سببا لوجوب الشكر شرعا وعقلا لكن ترادف النعم لما كان
في الاوقات جعلت الاوقات اسبابا للعبادات التي هي شكر
النعم تيسيرا واقيمت مقام النعم كذا ذكره ابو اليسر وقيل
الاولى ان يقال قولكم لا مناسبة بين الاوقات ووجوب العبادات
عرفتم بالبديهة او بدليل من الادلة فان قيل بالبديهة
فهو مكابرة وان قيل بالدليل فابين الدليل غايته ما في الباب
انكم لا تعقلون المناسبة بينهما وعدم تعقلها لا يدل على عدمها
في نفس الامر فان الشرع جعلها سببا حيث قال تعالى اقم
الصلاة لدلوك الشمس فكانت المناسبة موجودة في الامر
معلومة له سبحانه وتعالى غير معلومة لنا ثم اعلم ان ههنا
وجوبا ووجوب الاداء ووجوب اداء ولكل منهما سبب حقيقي
وظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم اعني
الارادة القديمة لله تعالى ولما كان ذلك غائبا عنا جعل سببه
الظاهري الوقت تيسيرا علينا ولا ينافيه ما سبق من ان
السبب في الحقيقة هو ترادف النعم لان ايجابه سبحانه لا ينفك
عن الوقت القائم مقام النعم فيكون الحكم بايجابه تعالى عند
الوقت تخيرا ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل
اي التعلق الحادث بالطلب القديم المسمى بالكلام النفسي باخراج

الفعل من العدم الى الوجود وسببه الظاهري هو اللفظ اي
الخطاب الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله
تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته
المستجمعة لجميع شرائط التاثير فهي لا تكون الا مع الفعل وفي
التوضيح الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول
اشتغال ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة
عما تعلق بها ولا بد له من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئا
يثبت الثمن في الذمة فثبوت الثمن في نفس الوجوب واما لزوم
الاداء فعند المطالبة مبناه على اصل الوجوب انتهى وذهب
الشافعي الى انه لا فرق بين وجوب الاداء وبين نفس الوجوب
في العبادات البدنية فان الصوم مثلا انما هو الامساك لله
تعالى عن المفطرات نهارا والامساك فعل العبد فاذا حصل
الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك
وليس كذلك واما في الواجب المالي فبينهما فرق فان لزوم المال
في الذمة هو الوجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب
الاداء فالواجب هو المال بعني ابتداء جزءا من النصاب الى
الفقير لان هذا حقيقة الزكاة وهو الواجب علينا بالنص
وهو قوله تعالى وآتوا الزكاة والاداء فعل ذلك في المال بالتسليم
الى من له الحق في المال والاول يثبت بملك النصاب والثاني
بالخطاب بعد حولان الحول وحاصله ان الواجب المالي يشغل
الذمة فيه باصل المال الذي هو حقيقته التي اعتبرها الشارع
في الذمة ثم يؤمر العبد بتفريغ تلك الذمة باداء ما يتعلق بتلك
الحقيقة فالفعل في البدني والمالي عبارة عن الشغل الذي
ذكرناه ووجوب الاداء فيهما عبارة عن وجوب التفريغ الذي
حررناه فمن سلم المغايرة بينهما في المالي وجب عليه التسليم

في البدني ايضا لعدم الفارق هذا وذهب بعض الحنفية
الي عدم الفرق بينهما في العبادات البدنية حتي ان الشيخ
المحقق ابا المعين بالغ في رده وانكاره وادعي ان اسمعي (؟) انه
غنية عن البيان وحاصل فرق المحققين من مشايخنا
ان نفس الوجوب هو اشتغال ذمة المكلف بفعل او مال ووجوب
الاداء وجوب تفريغها عما اشتغلت به وهو اي الذي يكون ظرفا
وشرطا وسببا وقت الصلاة والاصل او جزء منه حيث قال
كوقت الصلاة اما انه ظرف فلا يفضل عن الاداء وكلما يفضل
من الاوقات عن الاداء فهو ظرف واما الاولي فلانه اذا صلي
فالكلي بقدر الفرض انقضي المؤدي قبل فراغ الوقت واما
الثانية فلان المراد بالظرف ان لا يكون الفعل مقدرا به واما انه
شرط فلان الاداء يفوت بفوته وكلما يفوت الاداء بفوته شرط
فهذا الوقت شرط واما الاولي فلان الوقت اذا خرج كان
الاتيان بها قضاء واما الثانية فبالقياس علي سائر شروط
الصلاة كالطهارة وستر العورة واستقبال القبلة والنية واما
انه سبب فلان الاداء اختلف باختلاف صفته وكلما يتغير
الواجب بتغيره فهو سبب لان المسبب يثبت علي وفق سببه
ومجمل الكلام في حل هذا المقام ان الجزء الاول من الوقت شرط
للاداء ومطلق الوقت شرط لها فيقع المؤدي في اي جزء من اجزائه
وكل الوقت سبب لوجوبه فان فات الفرض عن وقته والا فالبعض
سبب وهذا معني ما في الاصل من بيان الفصل بقوله وهو اي
الوجوب اما ان يضاف الي الجزء الاول يعني اذا اتصل الاداء به
تنتقل السببية الي الجزء الثاني الذي تعين ذلك للسببية لعدم
المزاحم او الي ما يليه ابتداء الشروع يعني انه لم يتصل الاداء به
تنتقل السببية الي الجزء الثاني الذي يلي ذلك الجزء فسبب الوجوب

الجزء

الجزء الموجود قبيل الشروع والحاصل ان كل جزء سبب علي
طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السبب موقوف علي اتصال
الاداء او الي الجزء الناقص عند ضيق الوقت ويعني به انه
ينتقل السببية من الجزء الي الجزء الي اخر الوقت فان اتصل
الاداء بالجزء الاخير ينتقل الي الجملة فيكون كل الوقت سببا
للقضاء لان التسبب في الحقيقة هو الكل لكنه عدل عنه الي
البعض ضرورة اذ لو كان السبب في حق الاداء ايضا جميع
الوقت لما ثبت الوجوب في الوقت ولم ياثم المكلف بالترك
واذا ارتفعت الضرورة عاد الي الاصل فوجب القضاء بصفة
الكمال واما عند وقوع الضرورة فالاداء مع النقصان افضل
من القضاء بدونه كما وقع بذلك التصريح في التوضيح فان قلت
كان الجزء الاخير سببا للاداء وبعده اذا كان كل الوقت سببا
للاداء فلم يجب لا يجب القضاء بما يجب به الاداء قلنا معني قولهم
القضاء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت
فان قلت لو شرع رجل في النفل في الوقت المكروه ثم افسده
ينبغي ان لا يجوز قضاؤه في الوقت الناقص لانه صار دينا في
الذمة وما ثبت في الذمة يثبت بصفة الكمال وهي قربة
مقصودة ولكن يجوز قلنا بان النفل واسع فيجوز فيه
ما لا يجوز في غيره كذا قالوا وقال ابن الملك وفيه نظر لان النفل
بعد الشروع بالافساد صار واجبا ولم يبق نفلا في حق القضاء
ولهذا لا يجوز قضاؤه قاعدا مع القدرة علي القيام بخلاف
حالة الاداء فلا يظهر منافيه احكام النفل ثم اعلم انه اذا ضاق
الوقت بحيث لا يسع الا فرض الوقت يطالب بالقضاء لا الاداء اجماعا
حتي لو اخر عنه ياثم لكن السببية لا تنتقل من ذلك الجزء عند زفر
الي ما بعده من اجزاء الوقت وعندنا تنتقل الي اخر جزء من اجزاء الوقت

لكونه صالحا للانتقال ويتعين فيه ضرورة انه لما لم يبق بعده
ما يحتمل نقل السببية اليه فيعتبر حال المكلف في الاسلام
والبلوغ والعقل والجنون والسفر والاقامة والحيض
والطهر عند ذلك الجزء حتى لو اسلم الكافر او بلغ الصبي او افاق
المجنون او طهرت الحائض عند هذا الجزء وجبت الصلاة عليه
واذا ارتد والعياذ بالله او جن او حاضت المراة في هذا الجزء
لا يجب عليه وكذا اذا كان مقيما في ذلك الجزء يجب عليه صلاة
الاقامة وان كان مسافرا في ذلك الاجزاء وان سافر فيه يجب
عليه صلاة السفر وان كان مقيما في الاجزاء المتقدمة خلافا
لزفر في جميع هذه المسائل فان عنده يعتبر حاله عند الجزء
الاول من الوقت المضيق ويعتبر ايضا صفة ذلك في الصحة
والفساد فان كان الجزء صحيحا بان لم يوصف بالكراهة والنسبة الاول كالفجر
الى الشيطان كما في الفجر وجب الفرض فيه كاملا حتى لو طلعت
الشمس في اثناء الفجر يبطل عندنا خلافا للشافعي لان الجزء الذي
تقررت عليه السببية وهو الجزء الذي قبيل الطلوع سبب
صحيح فيثبت به الواجب كاملا في الذمة لان كمال السبب يستلزم
كمال المسبب وما بعد الطلوع وقت ناقص فلا يتادى فيه الكامل لان
ما وجب كاملا لا يتادى ناقصا وان كان ذلك الجزء ناقصا بان
يكون مكروها كالعصر يستانف في وقت الاحمرار وجب ناقصا
لان نقصان السبب يؤثر في نقصان المسبب فيتادى بصفة
النقصان فلم يفسد العصر بغروب الشمس في خلاله لان ما بعد
الغروب كامل فيتادى الواجب بالاداء فيه لانه اكمل مما وجب فيه
فكان اولى بالجواز وهذا معنى قوله في الاصل فلهذا لا يتادى
عصر امسه اي الذي وجب في الذمة كاملا لصيرورة سببه كاملا
في الوقت الناقص اي في الوقت الذي يعتبر فيه قرص الشمس من عصر

يومه

يومه فانه جائز في الوقت الناقص لانه اذا شرع في الجزء الاخير
منه تعين للسببية فيجب في الذمة ناقصا لنقصان ذلك
الجزء فيتادى بصفة النقصان فان قلت ما قد رويتموه
من الفرق بين العصر والفجر مردود بما اتفق عليه من حديث
ابي هريرة من قوله صلى الله عليه وسلم من ادرك من الصبح
ركعة قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من
العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر قلت قيل بان
ذلك كان قبل ورود النهي في قول عقبة بن عامر ثلاث اوقات
نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نصلي فيها وان نقبر
فيها موتانا عند طلوع الشمس حتى ترتفع وعند زوالها حتى
تزول وحين للغروب اخرجه مسلم والاربعة فيكون
منسوخا به ولكنه مجرد دعوى لا يجدي نفعا من غير اثبات
التاريخ والحق ان هذا لما تعارض فيه الحاظر والمبيح فقدمنا
الحاظر على المبيح وبنينا ذلك على السببية كما قررنا وقد قيل
لا نسلم عدم جواز القضاء في الوقت الناقص فان جواب
المسئلة غير مروي عن السلف فيحتمل ان يكون جائزا كما
اختاره البزدوي ومن حكمه ان حكم هذا النوع الذي جعل
الوقت ظرفا له وشرطا وسببا اشتراط نية التعيين يعني
تعيين فرض الوقت لانه ظرف ويسع فيه غير الوقتي وذلك لان
الوقت لما كان ظرفا كان المشروع فيه متعددا فيشترط تمييز بعض
الافراد من بعض وذا بالنية وحيث لزم التعيين فلا يسقط
اي التعيين بضيق الوقت اي بان ضاق الوقت بحيث لا يسع
فيه غير الواجب ولا يتعين به اي بعض اجزاء الوقت للسببية
بشيء من القصد ولا من القول كان ينوي ان هذا الجزء هو
السبب او يقول عينت هذا الجزء للسبب الا بالاداء فيه فانه

يتعين حينئذ فلا يشترط نية التعيين بان ينوي كونه
صومه من رمضان والمعنى ان بعض الاجزا انما يتعين
باتصال الاداء به لان التعيين وضع الاسباب وليس
ذلك للعبد وانما له الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي في
اي جزء يريد كالحانث اي كما ان الحانث في اليمين له ان يختار
في الكفارة احد الامور من الاعتاق والكسوة والطعام
ولو عين احدها لا يتعين بل له ان يفعل الاخر ما لم يكفر به
فاذا كفر به تعين وقال الشافعي يشترط نية فرض رمضان
لان وصف الفرضية عبادة كاصل الصوم فيشترط النية بالوصف
لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة كما في المتعين تعيينه فلا حاجة
الى التعيين الثاني اي والنوع الثاني ان يكون الوقت معيارا
اي مقدارا مقدرا له اي لذلك الواجب المؤدي حتى يزداد بزيادته
وينتقص بنقصانه كما في ايام الشتا فان الواجب ينتقص بنقصان
النهار في ايام الصيف وبالعكس وهذا علامة المعيارية اذ
المعيار ما يقاس به غيره ويسوى به وهذا الوقت بهذه
المثابة وسببا لوجوبه اي يثبت الوجوب به كشهر رمضان
اما كونه معيارا فان الصوم قدر به حتى يزداد بزيادتها
وينتقص بنقصانها واما كونه سببا لوجوبه فلانه يضاف
اليه والاضافة تدل على الاختصاص واقوى وجوهه النسبة
وحقيقته انه تعلق صوم شهر رمضان والاصل في الاضافات
النسبة الى السبب لانه حادث به فان المضاف حادث بالمضاف
اليه كما اذا قيل كسب فلان علم ان فلانا سببا للكسب وانه احدثه
بفعله وقد يضاف الى الشرط مجازا لعلاقة المجاورة لوجود
الحكم عنده وهو شرط لادائه ايضا الا انه لم يذكره لانه عرف
من كونه موقتا ان الوقت شرط لادائه بخلاف كونه سببا

ومعيارا

ومعيارا لا ان الوقت لا يكون سببا كما في المنذور المعين فان
السبب هناك هو النذر ولذا قلنا لو نذر صوم شهر رمضان
بعينه لا يجب فصام بحكم الجاد اجزا عن المنذور لانه تعجيل بعد
وجود السبب ولا معيار كوقت الصلاة ولذا خصهما بالذكر فان
قلت السبب الشهر كله او جزء منه وهو اليوم الكامل قلت
السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي فان الجمهور ذهبوا الى
ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة
على حدة منفردة بالانقطاع عند طريان الناقض كالصلاة في
اوقاتها ولان الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب
شمس الائمة السرخسي الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر على
ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع غير ان
السببية تنقلت من المجموع الى الجزء الاول منه رعاية المعيارية
كما قلنا بمثله في باب الصلاة رعاية الظرفية ومن حكمه اي من
حكم هذا النوع الذي جعلت الوقت ظرفا معيارا او سببا له
نفي غيره اي غير المؤدي فيه اي عن المؤدي فيه اي في الوقت ضرورة
كونه معيارا وفي الاصل نصب غيره منفيا قال شارحه هنا
نتيجة كونه معيارا او سببا فلانه تجبر غيره مشروعا ويؤيده
قوله عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان
فيصاب اي يدرك ويتادى بمطلق الاسم وهو الصوم بان يقول
نويت ان اصوم ومع الخطا اي ويتادى مع الخطا في الوصف اي
وصف الصوم بان ينوي صوم القضا او النذر او النفل لان
الوقت لا يقبل الوصف فلغت نيته وبقيت نية اصل الصوم
وبها يتادى به الا في المسافر ينوي واجبا اخر المستثنى منه محذوف
يعني يصاب فرض الوقت مع الخطا في الوصف في حق كل احد
الا في حق المسافر حال كونه ينوي واجبا آخر فان الصوم لا يصاب

في حقه مع الخطا وفي وصفه بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة
اي خلافا لهما فان المسافر كالمقيم عندهما في هذا الحكم لان
السبب هو شهود الشهر وقد تحقق في حقهما الا ان الشرع
اثبت له الرخص بالفطر فاذا ترك الرخص كان المسافر والمقيم
سوا فيقع عن الفرض وله ان وجوب الادا ساقط عن
المسافر فصار رمضان في حق ادائه بمنزلة شعبان فاذا
نوى نفلا او واجبا اخر في شعبان يصح فكذا اي في رمضان
على رواية الحسن كما سياتي وانما قيل في حق ادائه لان في
حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق نفس
الوجوب فيه دون شعبان ثم اعلم ان المراد بالخطا هنا
خلاف الصواب لا خلاف العمد فالمعنى يصح صوم رمضان
بنية النفل وبنية الواجب واجب اخر عن صحيح مقيم خطا
كان او عمدا وفي كشف البزدوي قال بعض مشايخنا
هذه المسالة مصورة في اليوم الاول من رمضان اذا
وقع الشك فيه وشرع الصائم بهذه النيات ثم ظهر ان هذا
اليوم من رمضان وحينئذ يكون هذا الظن معفوا
عنه واما في غيره من باقي ايام رمضان فلانه يستلزم
ان الصائم ظن انه لم يبق الامر بالامساك في هذا اليوم المعين
بتعيين الله تعالى اياه ومثل هذا الظن يخشى عليه الكفر وفي
النفل عنه اي عن ابي حنيفة روايتان ففي رواية اذا نوى
المسافر النفل يكون صائما عن الفرض وهو رواية ابن
سماعة عنه وهو الاصح لان الترخص شرع نظرا له ولا نظر
في النفل لان الفائدة في النفل الثواب وهو في فرض الوقت
اكثر فلا يصح النفل وفي رواية يكون صائما عن النفل وهو
رواية الحسن عنه كما سبق وقيدنا بالنفل لانه ان اطلق النية

قالاصح

قالاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لما لم يعرض
عن فرض الوقت بصريح نية النفل انصرف اطلاق النية منه الى
صوم الوقت وانما قيل الاصح احترازا عما قيل انه يقع عن الفرض
على رواية ابن سماعة وعن النفل على مقتضى رواية الحسن ويقع
صوم المريض اي اذا نوى واجبا اخر او نفلا عن الفرض اي اداءه
في الصحيح كذا في المجمع انه الاصح وهو مختار فخر الاسلام وشمس
الائمة وتابعهما المصنف كما صله لان رخصته متعلقة بحقيقة
العجز فقدر باعتبار سبب الظاهر قائم مقام العجز وهو السفر فلا
يظهر بفعل الصوم فوات سبب الرخصة ولكن اكثر مشايخ بخاري
وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى نفلا او واجبا اخر يقع
عما نوى كالمسافر وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة وهو اختيار
شيخ الاسلام خواهر زاده وصاحب الهداية وقاضي خان وظهير
الدين البخاري وابي الفضل الكرماني لان رخصته متعلقة بخوف
زيادة المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر وصحح هذا في المنية
والمزيد وقد جمع بعض العلما بينهما بان المرض متنوع الى ما يضر
به الصوم كوجع الراس والعين والى ما لا يضره كالامراض الرطوبية
والترخص بخوف ازدياد المرض يكون في النوع الاول فلم تشترط
فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج والترخص بحقيقة العجز الذي يعجز
عن المضي على الصوم في النوع الثاني وفي الايضاح وكان بعض مشايخنا
يفصل بين المسافر والمريض وانه ليس بصحيح والصحيح انهما
متساويان بل قيل انه ظاهر الرواية وتوضيح المرام في هذا المقام
ما قاله الشيخ عبد العزيز وكشف هذا ان الرخصة انما ثبتت
للحاجة الى دفع المشقة فتتعلق بالنوع الاول لخوف ازدياد المرض
ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وفي الثاني بحقيقته
فاذا صام هذا المريض عن واجب اخر او النفل ولم يهلك بيقين

انه لم يكن عاجزا فلم يثبت انه له الترخص فيقع عن فرض الوقت
وان اصام ذلك المريض كذلك يقع عما نواه لتعلقها بعجز مقدر
وهو زيادة المرض كالمسافر فيستقيم جواب النوعين والى هذا
اشار شمس الائمة حيث قال وذكر الشيخ ابو الحسن الكرخي ان الواجب
في المسافر والمريض سواء على قول ابي حنيفة وهذا سهو او مؤول
ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض والثالث
اي النوع الثالث ان يكون الوقت معيارا له لا سببا لوجوبه كقضا
رمضان اما انه معيار فظاهر لكونه مقدرا به اذ لا يتصور قضاء
صومين في يوم واحد واما انه ليس بسبب فلان سبب القضاء
هو سبب الاداء وهو شهود الشهر على ما علم فلم يكن زمن القضا
سببا وكذا حكم النذر المطلق وفي معناه النذر المعين لان كلا منهما
معيار لا سبب الا ان النذر المعين له شبه بالنوع الثاني في تعيين
الوقت له لذلك الصوم ولذا يتادى بمطلق النية وبنية النفل لكن
لا يتادى بنية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور حصل بتعيين
الناذر فيعتبر فيما هو حق الناذر كالنفل ولا يؤثر فيما هو حق
الشارع وهو الواجب الاخر كالكفارة وكقضا رمضان او صوم
مشروع فيه قصدا ثم نقض فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى
ويشترط فيه اي في هذا النوع الذي وقع الوقت فيه معيارا لا سببا
التعيين اي تعيين النية من الليل لان هذا الصوم ليس بوظيفة
الوقت ولا هو متعين فيصير له مزاحم واذا ازدحمت العبادات
في وقت واحد تكون الاوقات غير متعينة للصيامات فيقع
الامساك في اول اليوم من مشروع الوقت وهو النفل فلا يقع
من القضا فلا بد لك من التعيين والتعيين انما يحصل بنية
ويشترط ان تكون من الليل لينعقد الامساك من اول النهار
محتمل للعقد وهو القضا ولا يحتمل اي هذا النوع الفوات لان

وقته

وقته العمر جميعه فلا يفوت هذا النوع ما دام من عليه يوما
لانه موقت بالعمر ولا يتعين عليه اداؤه الا في آخر جزء من حياته
فاذا مات ولم يؤد انتقل ذلك الى الكفارة كما في الشيخ الفاني بخلاف
الاولين اي النوعين السابقين وهما الصوم والصلاة لان
وقتهما محدود فيفوت الاداء بفوته والرابع اي النوع الرابع ان يكون
الوقت مشكلا بان يشبه المعيار ويشبه الظرف كالحج فان وقته
يشبه المعيار من جهة انه لا يسع في عام واحد الا حج واحد كالنهار
للصوم ويشبه الظرف من حيث ان اركانه لا تستغرق جميع اجزائه
وقته كوقت الصلاة والمشكل اسم فاعل من الاشكال بمعنى
الاشتباه ومنه الخفي والمشكل ومن حكمه تعيين اداؤه اي لزوم
تاديته في الحج في اشهره من اول سني الامكان وهذا عند ابي يوسف
وقال محمد يجوز التاخير عن العام الاول واذا فعله يكون اداء اتفاقا
فتظهر ثمرة الخلاف في الاثم فعند ابي يوسف ياثم اذا اخر من اول
سني الامكان فاذا فعل ارتفع الاثم وعند محمد لا ياثم الا اذا لم يؤده
مدة عمره وحاصله ان ابا يوسف حكم بالتضييق للاحتياط
لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا ياثم بالتاخير لو مات في العام
الثاني بالاتفاق كذا قالوا فثبت ان اشكاله لم يزل بما قالا لان وقته
يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار
هو المعيارية عند ابي يوسف والظرفية عند محمد وفي التوضيح
قال الكرخي هذا ابتنى ان الخلاف بينهما في ان الامر المطلق يوجب
الفور ام لا وعند عامة مشايخنا رحمهم الله تعالى ان الامر لا يوجب
الفور اتفاقا فاختلفنا في مسئلة الحج مبتداة فقال محمد لما كان الاتيان به
في العمر اداء اجلا على ان كل العمر وقته كقضا الصلوة والصوم وغيرهما
وقال ابو يوسف لما وجب عليه لا يسعه ان يؤخر لان الحياة الى
العام القابل مشكوكة حتى اذا ادرك القابل زال الشك فقام مقام

الاول بخلاف قضا الصلاة والصوم فان الحياة الى اليوم
الثاني غالبة فاستوت الايام كلها ثم اعلم ان عند محمد لا
ياثم الا اذا غلب على ظنه الفوات بالتاخير لظهور علامات
تقتضيه فانه حينئذ يصير مضيقا عنده ويتعين له
اشهر الحج من ذلك العام لان العمل بالدليل العقلي واجب عند
عدم غيره بخلاف ما اذا مات فجاة بعد التمكن حيث [illegible]
اثم عنده باعتبار الاستصحاب وهذا اذا لم يحج بعد التمكن
اما لو حج قبل ان يموت فلا اثم اتفاقا وعبارة الاصل ويتعين
اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد وقال
شارحه هذا بيان الاشكال بوجه اخر وهو ان الحج يجب عند
ابي يوسف مضيقا لان ادراكه العام الثاني مشكوك فصار
اشهر الحج من العام الثاني الاول للاداء ايه متعينة فاشبه
المعيار وعند محمد يجب موسعا ويجوز تاخيره من العام
الاول واشهر الحج من كل عام صالح للاداء فاشبه وقت الصلاة
وفي التلويح هذا بشرط ان لا يفوته فان عاش ادى وكان
اشهر الحج من كل عام صالح للاداء كاجزاء الوقت في الصلاة اه
وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم
فثبت الاشكال قال ابن الملك فان قلت لما ثبت ان
وقته مضيق عند ابي يوسف وموسع عند محمد زال
الاشكال قلت لا لان كل واحد منهما لم يجزم بالحكم بل ابو
يوسف حكم بالتضييق ومحمد حكم بالتوسيع بناء على ان
الاصل في الحياة البقا ولهذا لو مات قبل ادراك العام
الثاني كان العام الاول مضيقا متعينا لادائه للاداء عنده
فبقي الاشكال ولانه اذا غلب على ظنه انه ان اخر يفوت لم يحل
له التاخير فيصير مضيقا عنده ايضا وبهذا تبين انه

لاوجه

لا وجه لعدول المختصر عن اصله المعتبر حيث لا حكم هنا بجزم
به فتدبر ويتادى الحج بمطلق النية بان يقول اللهم اني اريد
الحج وينوي به مطلق الحج وان كان الوقت قابلا للنفل لدلالة
الحال وهي ان الظاهر من حال المسلم ان لا يتحمل المشاق للنفل
والفرض باق عليه ولو نوى النفل يقع عنه لان صريح المقال
مقدم على دلالة الحال وقال الشافعي تلغو نيته ويقع
عن الفرض لان السفيه يحجر في امر الدنيا صيانة لماله فهو
في امر دينه اولى فتلغو نية النفل ويبقى اصل النية فيتادى
به فرض الحج فان قيل هذا وارد عليكم حيث جوزتم رمضان
بنية النفل مع انه يلزم منه [illegible] الصوم من غير اختيار قلنا
في رمضان اذا نوى النفل بطل الوصف لان الوقت غير قابل
له فبقي اصل النية بخلاف الحج فان وقته قابل للنفل فثبت
صفة النفل فيتحقق الاعراض عن الفرضية معه لا يثبت [illegible]
النفل الفرض هذا ولقائل ان يقول يشكل على هذا ما
مسئلة ضيق الوقت فانه اذا لم يبق من الوقت الا قدر ما يسع
فيه فرض الوقت ففي هذه الصورة نية التعيين ولا يتادى
بمطلق النية مع وجود الدلالة من جهة المؤدي فان المسلم لا
يشتغل بفوت الفرض باداء النفل كذا ذكره ابن الملك واجيب
عنه بالفرق بين وقت الصلاة ووقت الحج ان وقت الصلاة
ظرف موسع محض والموسعية افادت شرطا زائدا وهو
التعيين فلا يسقط بعارض التقصير بتاخير الاداء الى زمن
التضييق بخلاف وقت الحج فانه لم يتمحض كوقت الصلاة بل له
شبه بالموسع وشبه بالمضيق كما عرفت فلشبهه بالمضيق
جاز عن الفرض بالاطلاق ولشبهه بالموسع لم يجز عن الفرض
بتعيين نية النفل لان ما له شبه باصلين يوفر عليه حظه منهما

مع امكان التدارك في مسئلة ضيق الوقت في وقت لا يتوهم
معه في الغالب طرو الموت المفوت لمكنة الخلوص عن عهدة
الواجب وعدم امكانه في مسئلتنا هذه ثم اعلم انه ورد عن
ابي حنيفة روايتان اصحهما كقول ابي يوسف قال الكرخي
وجماعة من مشايخنا هذا الخلاف بنا على ان الامر المطلق
هل يوجب الادا على الفور عند ابي يوسف وعند محمد على
التراخي والذي عليه جمهور مشايخنا ان الامر المطلق لا
يوجب الفور بلا خلاف ومسئلة الحج مسئلة مبتداة ثم لا
يشكل هذا بتأخير النبي صلى الله عليه وسلم الحج الى سنة عشر
من الهجرة وقد فرض في سنة ست منها لان اشتغاله بالجهاد
والله اعلم سوغ له ذلك على ان مدار الدليل وهو الشك في
الحياة الى قابل مفقود في حقه صلى الله عليه وسلم لانه كان
متيقنا بحياته الى ان يبين للناس امور الحج كذا افاده الرهاوي
وفيه ان هذا تاويل بعيد وتوجيه غير سديد لان قبل فتح
مكة لم يكن متمكنا من اداء الحج كما عرف من قضية الحديبية
والصحيح انه فتح مكة سنة ثمان وامر بالحج سنة تسع واخر الى سنة
عشر لحصول العذر واستيلاء المشركين المكان وطوافهم بالبيت
وهم عراة وايضا من البعد كل البعد انه عليه السلام
فتح مكة سنة ثمان في رمضان وتوجه الى حنين والطائف ورجع
محرما من الجعرانة في ذي القعدة ثم يكون الحج فرضا عليه وهو
في اثناء اشهر الحج ويرجع الى المدينة ثم حج بعد سنة ثمان ولا
يبعد انه اراد عليه السلام بفعله بيان الجواز في الجملة
فعله عليه السلام دليل على الاصح من المذاهب المعتبرة
للعلماء الاعلام والله اعلم بحقيقة المرام فصل
اي فيما يتعلق بما يتفرع على الامر وهذا من المختصر فصل

زايد

زايد على ما في الاصل والكفار مخاطبون بالامر بالايمان اي
بامره تعالى بان يومنوا بالله وبرسوله والكمين انه يتناولهم
الامر به لانه عليه السلام بعث الى الناس كافة كما قال تعالى
قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الى قوله فامنوا بالله
ورسوله بنا على العهد الماضي وهو الواقع يوم الميثاق حيث
قال تعالى الست بربكم قالوا بلى قال عليه السلام كل مولود يولد
على الفطرة باجماع الفقها اي من علمائنا وغيرهم وكان الاولى ان
يقول بالاجماع زاد في الاصل قوله وبالمشروع من العقوبات
كالحدود والقصاص عند تقرر اسبابها لانها للزجر وهو اليق
بهم وبالمعاملات لان المطلوب منها امر دنيوي وهم اليق بها
فانهم اثروا الدنيا على العقبى وبالشرايع اي بالعبادات كالصوم
والصلاة وغيرهما في حكم المواخذة في الاخرة متعلق بالشرايع
خاصة بلا خلاف اي بين العلما وهو متعلق بالكل فيعاقبون
على ترك اعتقاد وجوب العبادات في الدنيا كما يعاقبون على
اصل كفرهم لان موجب الامر اللزوم والاداء وهم انكروا اللزوم
وذلك كفر منهم ولقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من
المصلين يعني من المسلمين المعتقدين فرضية الصلاة
وهذا التاويل منقول عن اهل التفسير فثبت ان الخطاب
يتناولهم في حق المواخذة وقد ٢ شمس الائمة عن ائمة
التفسير كلمة في حجة فاندفع به ما رده بعضهم هذا التاويل بانه
مجاز فلا يثبت الا بدليل والظاهر الاية دليل للقائل بانهم
مخاطبون ايضا بالشرايع في حق وجوب الاداء في احكام الدنيا
لانهم اخبروا بانهم استحقوا العقوبة بترك الصلاة ووجه
الدفع انه يحتمل ان يكون الجزاء على ترك الاعتقاد لا على نفس
الاداء ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال ومما يدل على ان الصلاة

تذكر بلا اعتقاد حقيتها لا فعلها قوله تعالى فان تابوا
واقاموا الصلاة واتوا الزكاة فخلوا سبيلهم حيث علق تخلية سبيلهم
اذا امن قبل فعل الصلاة هذا وقال العلامة اكمل الدين
في قول المصنف وبالشرايع في حق المواخذة في الاخرة بلا
خلاف تساهل لانه ان اراد به انهم مخاطبون بالاعتقاد
بالشرايع والاقرار بها فتخصيصه بقوله في حكم الاخرة باطل
حتى يعاقبوا على تركه كذلك مكلفون به في الدنيا بلا خلاف فانه
بالاتفاق يجب عليهم الايمان بها في الدنيا وان اراد انهم مخاطبون
بالنسبة الى الاخرة حتى يعاقبوا على تركه بلا خلاف فليس
بصحيح لان الذي يقول ليسوا مكلفين باداءها في الدنيا كما هو
مختاره يقول انهم لا يعاقبون على ترك اداءها في العقبى فلا
يكون العقاب على ترك الاداء بلا خلاف واما في حق وجوب
الاداء في احكام الدنيا فكذلك لانهم مخاطبون عند البعض وهم الشافعي
والعراقيون من مشايخنا فانهم ذهبوا الى ان اداء العبادات
واجب عليهم ولم يريدوا به ان اداءها واجب عليهم في
حال الكفر ولا قضاءها واجب عليهم بعد الاسلام بل ارادوا
انهم مخاطبون باداء العبادات بشرط تقديم الايمان
في الدنيا ويعاقبون على تركها زيادة على عقوبة الكفر في
العقبى لا باداء ما يحتمل السقوط اي لا يخاطبون باداء ما يحتمل
السقوط من العبادات كالصلاة والصوم والزكاة والحج
لان الكفار ليسوا باهل لاداء العبادات لان اداءها سبب
لاستحقاق الثواب وهم ليسوا باهل للثواب لان ثوابه الجنة
واذا لم يكونوا اهلا للاداء لا يخاطبون بالاداء لان الخطاب
بالعمل للعمل فاما ما لا يحتمل السقوط كالايمان فانهم يخاطبون
به بالاجماع كما تقدم في الصحيح وهو قول علمائنا وراء العراقيين من

مشايخنا

مشايخنا واليه ذهب القاضي ابو زيد وفخر الاسلام وهو
المختار عند المتاخرين ومما يؤيده قوله عليه السلام لمعاذ
حين بعثه الى اليمن انك تاتي قوما اهل كتاب فادعهم الى
شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فان هم اطاعوك
فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث
متفق عليه ووجه الاستدلال به ان ما ذكره عليه السلام من
الشرايع بعد الايمان مرتب على الاجابة ومحل الخلاف هو الوجوب
في حق المواخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المواخذة بترك
اعتقاد الوجوب وقيل مبني على الخلاف على كون الشرايع داخلة
في مفهوم الايمان وغير داخلة وفي التوضيح قد ذكر شمس الائمة ان
علماءنا لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض المتاخرين استدلوا
من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي فاستدل
البعض بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوات الردة
خلافا للشافعي فدل على ان المرتد عندنا غير مخاطب بالصلاة
عندنا وعند الشافعي مخاطب بها والبعض بانه اذا صلى في اول
الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له
بناء على ان الخطاب ينعدم بالردة وبعدمه وصحة ما مضى كانت
بناء على الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى فبطل
ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجد ابتداء وعنده الخطاب
باق فلا يبطل الاداء ومنه يعرف الخاص النهي وانما كان من
الخاص لانه تعرف في الامر وقدم الامر لانه لطلب الوجود والنهي
لطلب العدم والوجود اشرف والتقدم وان كان سابقا على كل
ممكن الا انه لا حظ له ايضا وهو قول القائل لغيره على سبيل
الاستعلاء لا تفعل والخطاب في انه حقيقة في التحريم او الكراهة
او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق في بحث الامر من المذهب

قال المختار واعلم أن النهي أيضاً يرد لمعان منها التحريم كقوله
تعالى لا تأكلوا الربا والكراهية كالنهي عن الصلاة في الارض
المغصوبة والتنزيهية نحو ولا تمنن تستكثر والتحقير نحو ولا
تمدن عينيك وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل
الظالمون واليأس نحو لا تعتذروا والارشاد نحو لا تسألوا
عن أشياء والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب كراسي وعن
المشي في نعل واحد هذا وقد ذهب جماعة من المتكلمين الى ان
المطلوب بالنهي ليس عدم الفعل لان عدمه مستمر من
الازل فلا يكون مقدورا للعبد ولا حاصلا بتحصيله بل المطلوب
به كف النفس عن الفعل لان النهي أمر بالانتهاء والفرق بين طلب
الفعل وطلب الترك بديهي فيكون مفهومه وجوديا فسبق ذكره
الامر في ان المطلوب به انما هو الفعل لان المطلوب بالنهي فعل
مخصوص هو الكف عن فعل آخر وذهب جماعة أخرى الى ان
المطلوب به عدم الفعل وهو مقدور للعبد باستمراره اذ له
ان يفعل الفعل فيزول استمراره وله ان لا يفعل فيستمر
ويتسم اي النهي في صفة القبح اي في اقتضائه صفة القبح
للمنهي عنه سواء اقتضى حرمة او كراهة ضرورة حكمة الناهي
قال تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر واشار بلفظ الاقتضاء
الى ان الصفة القبح لازمة للمنهي عنه متعلقة به عقلا وورد
شرعا بمعنى انه كان قبيحا فنهى الله عنه لان النهي يوجب قبحه
كما هو رأي الاشعري على ما مر كالامر في الحسن اي كانقسام
الامر في اقتضائه صفة الحسن المأمور به ثم المنهي عنه اما
ان يكون قبيحا لعينه وهو ما لا يكون مشروعا باصله
ووصفه وحكمه حرمة المباشرة وعدم افادة الملك بالقبض
او لغيره وهو ما لا يكون مشروعا باصله دون وصفه وحكمه

كراهة

كراهة المباشرة وافادة الملك [illegible]
المنهي عنه لمعنى في عينه وضعا كالكفر الموضوع لفعل قبيح
في ذاته وهو كفران المنعم كما يشير اليه قوله تعالى ما يفعل الله
بعذابكم ان شكرتم وآمنتم وتوضيحه ان واضع اللغة وضع
لفظ الكفر لفعل هو قبيح في ذاته عقلا من غير ورود الشرع
به لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول او شرعا كبيع الحر
فانه علم قبحه من الشرع لا من العقل فانه يجوز بيع الحر كما عرف
في قصة يوسف عليه السلام واما قبحه شرعا لان البيع مبادلة
مال بمال شرعا والحر ليس بمال فيكون حقيقته قبيحة شرعا
لا وضعا لان العقل لا يحكم بقبحه ونصب وضعا وشرعا
على التمييز لان قبح الشيء يكون باعتبار امور والثاني ما قبح
لمعنى في غيره اي غير المنهي وصفا اي نعتا قائما بالمنهي عنه
لا يقبل الانفكاك منه كصوم يوم النحر فانه امساك لله تعالى
فلم يقبح باعتبار ذاته بل باعتبار صفته وهو الاعراض عن
ضيافة الرب في هذا اليوم وتوضيحه ان الصوم في نفسه
حسن وانما قبح لمعنى في غيره وهو انه يوم عيد وضيافة فهذا
صفة الوقت الذي هو داخل في تعريف الصوم وهو الامساك
عن المفطرات نهارا مع النية وكان الخلل الوارد في الصوم من قبيل
الوقت بمنزلة الوصف لعدم تصور انفكاك الوقت عنه لكونه
جزءا منه ووصف الجزء وصف الكل ثم حكمه ان المنهي عنه بعد النهي
مشروع باصله غير مشروع بوصفه فيصح النذر به واذا فعله
يجزيه عن العهدة والحاصل ان للصوم جهة طاعة لان
الصوم عبادة وجهة معصية وهو ترك الاجابة وانعقاد
النذر لكنا انما هو باعتبار الجهة الاولى فتامل وتوضيح المرام
في تصحيح المقام ان الموجب للقبح لما كان بمنزلة الوصف في القسم

الاول من تنبي ما قبح لغيره كان اشد انفصالا به فاوجب فساد
المشروع يعني انه جائز مع كراهة التحريم لان الشارع في الصوم
في هذا اليوم مباشر للمعصية لانه بنفس الشروع صار صائما
فصار ما انعقد به مشروعا محظورا وفي المضي عليه تقرير
ما انعقد مشروعا وهو واجب عند البعض من الحنفية
خلافا للشافعي وكذا فيه تقرير المعصية وهو حرام اتفاقا
فرجح جانب الترك حيث لم يلزمه القضا اذا افسده كما هو ظاهر
الرواية والفتوى على انه يؤمر بالافطار وبالقضا في وقت اخر
ويحمل ما ذكر ان وجوب تقرير ما انعقد مجتهد فيه خلافا ووجوب
ترك المعصية فانه قطعي فرجح جانب الترك ومجاورا اي مصاحبا
ومفارقا في الجملة كالبيع وقت النداء اذ فيه للاشتغال بالبيع
عن السعي للجمعة وهو مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه كما اذا
باع في حالة السعي في الطريق فلا يكره وقد يوجد الاخلال بالسعي
بدون البيع كما اذا امكث في بيته ومنه وطي الحائض فانه منهي عنه
بمعنى مجاور وهو الاذى الا ترى انه لان وطي المنكوحة جائز والانفكاك
الاذى عنه ممكن بزوال الحيض وكذا الصلاة في الارض المغصوبة
منهي عنها لشغل ملك الغير والصلاة بدون الشغل ممكنة
بان يأذن مالكها والنهي اي المطلق ففي التلويح ان النهي المتعلق
باحوال المكلفين دون اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا عن فعل
حسي او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة
على ان القبح ذاته لعينه او لغيره والمقصود هنا بيان حكم
النهي المطلق عن الافعال الحسية وهي التي تعرف بالحس بمعنى
ان لها وجودا حسيا فقط ولا يتوقف وجودها على الشرع
كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها كانت معلومة قبل ورود
الشرع من القسم الاول وهو القبح لعينه وصفا الا اذا قام

الدليل

الدليل على خلافه فانه يقتضي القبح لغيره كالنهي عن الوطي حالة
الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسي اي بالجلوس عليها تربعا
وعن المشي في نعل واحدة فان الدليل دال على ان النهي بمعنى الاذى
والشفقة على الدابة والمشي على نهج الخروج عن المروة لا لقبح هذه
الاسباب وعن الشرعية اي والنهي عن الامور التي تتوقف معرفتها
على الشرع كالصلاة والصيام والبيع والاجارة فالمراد بالشرعيات
ما لها وجود شرعي مع الوجود الحسي من القسم الثاني وهو القبح لغيره
وصفا لان النهي يصرف في المخاطب بالمنع عن الفعل فلا بد ان يكون
مقصودا للمخاطب وهذا التصور موقوف على الشرع فيكون مشروعا
غير مشروع بوصفه ففي العبادات يصح النذر ايضا وفي المعاملات
يفيد الملك عند اتصال القبض وحاصله ان المنهي عنه يبقى
بعد النهي مشروعا باصله دون وصفه الا اذا دل الدليل على
كونه قبيحا لعينه فلا يكون مشروعا كالنهي عن بيع المضامين جمع
مضمون وهو ما في ظهور الابا وبيع الملاقيح وهو ما في ارحام النسا
وصلاة المحدث فانها افعال شرعية قبيحة لعينها ثم اعلم ان
الله تعالى نهى عن عباده عن ابتلا فلا بد ان يكون المنهي عنه
مقصود الوجود حتى يكون العبد مبتلى بين ان يفعله فيعاقب
او يتركه فيثاب ولو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا ولا
يمكن وجوده فيعاقب شرعا والاقرب ان يقال الشرع اذا كان
مشروعا ثم نهى عنه دل على ان عينه ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا
لعينه لما صار مشروعا في الجملة واما ما قال الرابع ان النهي عن
المستحيل عبث كما قال لا تشاء لا تنظر او لا عمي لا تنظر ففيه انا لا
نسلم استحالته عقلا وعدم المشروعية لا ينافي الامكان الذاتي
وهي التكليف الا ترى ان الله كلف ابا جهل بالايمان مع علمه بانتفا
وقوعه لكونه ممكنا بالذات هذا ولكن النهي عن الافعال الشرعية

النهي ح

واتفاقا على ما قبح لغيره كالبيع الربا وهو مقارنة مال بمال وفي احد
الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة
وسائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط فاسد وهو شرط لا
يقتضيه العقد بخلاف شرط يقتضيه العقد كشرط الملك
للمشتري في البيع وشرط تسليم المبيع واستيفاء الثمن وشرط
انتفاع المشتري بالمبيع لان هذا كله يثبت بمطلق العقد فلا يزيده
الشرط الا تاكيدا او فيه نفع لاحد المتعاقدين كما لو باع شيئا بشرط
ان يقرضه المشتري درهما ويهدي اليه هدية او باع دارا على ان
يسكنها شهرا وكما لو اشترى ثوبا على ان يقطعه البائع ويخيطه
قميصا او قباء ثم لا بد من تقييد المنفعة بعدم ورود الشرع
بها لان شرط الخيار والاجل فان البيع جائز فيهما مع وجود شرط
فيه نفع لاحد المتعاقدين لان الشرع ورد به ثم شرط ان لا يكون فيه
نفع للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق على غيره بان يكون آدميا
كبيع عبد بشرط ان لا يبيعه المشتري اما لو اشترى دابة او ثوبا
بشرط ان لا يبيعه فان الشرط باطل والبيع صحيح ظاهر المذهب
وعن ابي يوسف ان البيع فاسد ثم شرط ان لا يكون كالبيع بالخمر ونحوها
وصوم يوم النحر وسائر الايام المنهية مشروعا ما صلح اما في الربا
والبيوع الفاسدة فان الركن وهو الايجاب والقبول صدر من
الاهل في المحل فيكون مشروعا موجبا للملك اذا اتصل به القبض
واما شرط القبض لكونه سببا فاسدا والحرمة لا تنافي ملك
اليمين كالعبد المبيع واما في صوم يوم النحر فلان تعدم غير مشروع
بوصفه وهو الدرهم الزائد في الربا لان المبادلة لم توجد فيه ولكن
الزائد فرع على المزيد فيكون كالوصف والشرط الفاسد في البيوع
الفاسدة كالوصف لانه امر زائد والخمر مال غير متقوم فجعلها
ثمنا يفسده لكون الثمن غير مقصود ولهذا لو هلك لا ينفسخ العقد

والمقصود

والمقصود من البيع المبيع ولهذا لو هلك ينفسخ فجعل الثمن تابعا
وجاريا مجرى الوصف لتعلق النهي بوصفه لا بالاصل ولا يلزم
من قبح الوصف قبح الاصل كما للاب اذا اصيب ثم النهي عن بيع الخمر
والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم مجاز عن النفي لان محل البيع
والنكاح معدوم فكان النهي عن هذه التصرفات نفيا لعدم محل
النهي وقال الشافعي في البابين وهما نوعا الحسية والشرعية
ينصرف النهي المطلق الى القسم الاول مما قبح لعينه ولا يكون مشروعا
بعد النهي اصلا بل يكون باطلا مطلقا لان ادنى درجات المشروع
ان يكون مباحا مطلق الاقدام عليه والقبيح لعينه حرام في نفسه
فكيف يتصور ان يكون مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهي
عن القربان حال الحيض فيكون قبيحا لغيره لانه معنى مجاور ولهذا
يحل للزوج الاول بالوطء حالة الحيض ويثبت به الاحصان فيحد
قاذف الواطئ ويرجم ان زنى وهذا مبني منه على القول بان النهي
يقتضي القبح مطلقا والمطلق ينصرف الى الكامل كما قلنا في الحسن
في الامر من ان الامر المطلق يقتضي ان يكون المامور به حسنا
لعينه وثمرة الخلاف تظهر في ترتب الاحكام عليه فان
الشارع وضع بعض احكام افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم
للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فمن جعل
النهي قبيحا لعينه حكم بارتفاع الوضع الشرعي للتنافي بين الوضع
الشرعي والقبح الذاتي فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب
والبيع الفاسد سببا للملك ومن جعله قبيحا لغيره رتب عليه حكمه
وتحقيق مرام الشافعي ان النهي عن صوم يوم النحر مثلا لكونه
معصية وفعله حرام فلا يكون مشروعا يقتضي ان لا يكون حراما
لما بينهما من التضاد لان المشروعية تقتضي الحل والمعصية
تقتضي الحرمة فلا يجتمع كونه منهيا عنه مع كونه مشروعا واجيب

بأنه لا تنافي بين القبح والمشروعية لتغاير الجهتين اصلاً هو
ووصفاً فانه مشروع باصله وممنوع بوصفه وتوضيح الكلام في
هذا المقام ان الصحة في العبادات عبارة عن كون الفعل مسقطاً
للقضاء وفي عقود المعاملات ترتب ثمرته المطلوبة منه عليه كالملك
في البيع والبطلان في العبادات عدم سقوط القضاء بالفعل
وفي عقود المعاملات تخلف الاحكام عنها وخروجها عن كونها اسباباً
للاحكام واما الفساد فيرادف البطلان عند الشافعي وعندنا
هو قسم ثالث وهو ما كان مشروعاً باصله ممنوعاً بوصفه ثم لكون
المنهي عنه قبيحاً لعينه عند الشافعي قال لا تثبت حرمة المصاهرة
بالزنا وتثبت عندنا وهي عبارة عن ثبوت حرامات اربع حرمة
الموطوءة على آباء الواطي وان علوا وحرمتها على ابنائه وان
سفلوا وحرمة امهاتها وان علوا وحرمة بناتها وان سفلوا على الواطي
فان قيل قد روي عن ابن عباس انه سئل عمن غشي ام امرأته جامع
هل تحرم عليه امرأته فقال لا الحرام لا يحرم الحلال وهكذا انقل عن
عائشة فلا يثبت معارضاً بالرأي فالجواب ان ذلك موقوف
فيحمل على ان يكون مذهباً لهما ولئن كان مرفوعاً فهو غير مجرى على
ظاهره فان كثيراً من الحرام يحرم الحلال كوقوع خمر او دم في ماء قليل
وكوطئ الاب جارية ابنه ومذهبنا في هذه المسئلة اجماع الصحابة
رضي الله تعالى عنهم ولا يفيد الغصب الملك فانه اذا غصب شيئاً وهلك
وقضي بالضمان يملكه الغاصب عندنا وعنده لا وثمرة الخلاف
تظهر في ملك الاكساب ووجوب الكفن ونفوذ البيع فعندنا الكسب
والكفن عليه والبيع صحيح وعنده الكسب والكفن على المغصوب
منه والبيع باطل حتى ان للمشتري بعد هلاكه في يده ان يطالب
الغاصب بالثمن ولا يلزمه شيء بالهلاك ولا يكون سفر المعصية كسفر
الآبق وقاطع الطريق والباغي سبب الرخصة من قصر الصلاة ونحوها

ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء والاحراز الى دار الحرب عند الشافعي
في المسئلتين فان قلت هذه المسائل لا تصلح للتفريع لان النهي
عن الافعال الحسية ولا خلاف فيه قلت المراد بيان ان النهي يقتضي
انتفاء المشروعية سواء كان المنهي عنه شرعياً او حسياً وقد اختلف
العلماء في الامر والنهي باعتبار ما بينهما من حق الضد والمعنى
انه هل لهما حكم في الضد ام لا فقال بعضهم الامر بالشيء نهي عن ضده
اي من جهة اللفظ فيكون لفظ الامر موجباً للنهي عن ضده وقال
بعضهم من جهة الدلالة على انه لا يجوز له فعل المنافي لئلا يفوت وجوبه
وبالعكس اي قالوا النهي عن شيء يكون امراً بضده ولهذا اذا كان
له ضد واحد عند قوم ومطلقاً عند آخرين والمختار انه اي الامر
بالشيء يقتضي اي يثبت ضرورة كراهة ضده اي ضد المأمور به
والمراد الضد الذي يفوت المأمور به بالاشتغال به لان هذا النهي
لم يكن بالنص وانما هو بالضرورة فيثبت بقدر ما تندفع الضرورة
والضرورة تندفع بالادنى وهو جعل الضد مكروهاً فالمأمور
بالقيام في الصلاة اذا قعد ثم قام لا تبطل صلوته لكنه يكره وضد
النهي اي ويقتضي ان يكون ضد المنهي عنه كسنة واجبة اي موكدة
قريبة من الواجب لما قلنا في الامر ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن
لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء وفي التوضيح انه
اذا امر بالشيء فضد ذلك الشيء ان فوت المقصود بالامر فيفعل
الضد يكون حراماً وان لم يفوته يكون فعله مكروهاً واذا نهي عن
الشيء فضده ان فوت المقصود بالنهي فيفعل الضد يكون
واجباً وان لم يفوته فهل يكون سنة موكدة فقوله تعالى لا
يحل لهن ان يكتمن وهو في معنى النهي يقتضي وجوب الاظهار
والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج وهاهنا انتهى القسم الاول

ثم عطف عليه بقوله والعام اي والقسم الثاني العام وهو ما اي
لفظ يتناول افراده كالانسان يخرج به الخاص كزيد لانه لا يتناول
الا فردا واحدا متفقة الحدود واحترز عن المشترك فانه يتناول
افرادا ولكنها مختلفة الحدود وهذا بالنسبة الي معانيه المتعددة
واما بالنسبة الي افراد معني واحد كالعيون لافراد العين الجارية
فهو عام مندرج تحت الحد كما في التلويح وقوله علي سبيل الشمول
اي لا علي سبيل البدل احترز به عن النكرة في سياق النفي فانها تتناول
افرادا متفقة الحدود لكن علي طريق البدل لا علي سبيل الشمول هـ
فاطلاق العام عليها مجاز ففي التلويح معني التناول علي سبيل البدل
ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد
آخر هذا ومثال العام مسلمون لافراد مشتركة في معني المسلم هـ
وزيدون لافراد مشتركة في التسمية بزيد وفي التوضيح اصحابنا
قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة يعني باعتبار الوضع هـ
علي الخاص والعام والمشترك والمؤول ثم هاهنا تقسيم آخر لا بد
من معرفته ومعرفة الاقسام التي تحصل منه وهو ان الاسم هـ
الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق
فصفة والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وهما اما
مشتقان او لا ثم كل من الصفة واسم الجنس اما ان يراد منه المسمي بلا
قيد فمطلق او مع قيد فمقيد او اشخاص كلها فعام او بعضها معينا
فمعهود او منكرا فنكرة فهي ما وضع لشي لا بعينه بخلاف المعرفة هـ
فانها وضعت لمعين وحكمه اي الاثر الثابت به ايجاب الحكم اي اثبات
الحكم المستفاد مما ذكر معه فيما يتناوله اي في مدلوله قطعا ويقينا
اي بحيث يقطع الشبهة عندنا كالخاص او صفة مصدر محذوف
اي تناولا قاطعا ارادة البعض وهذا مذهب اكثر الاصحاب

كقوله

كقوله تعالى اقتلوا المشركين ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فالحكم
هو الوجوب المستفاد من اقتلوا المدلول العام وهو المشركين هـ
كما انه والحكم ان حكمه يتناول مدلوله قطعا كالخاص وان المثبت للحكم
الشرعي في هذه الجملة الكلام الا ان للعام دخلا فيه وقال الشافعي
موجبه ليس بقطعي لانه يحتمل ان يخص كما روي عن ابن عباس وان
لم يصح عنه انه قال ما من عام الا وقد خص منه البعض والتحقيق
ان كل عام يحتمل ان يخص وان التخصيص شايع فيه بمعني ان العام
لا يخلو عنه الا قليلا بمعونة القراين نحو كل نفس ذائقة الموت
وما من دابة في الارض الا علي الله رزقها والله بكل شي عليم ولله
ما في السموات وما في الارض والله علي كل شي قدير ونازع بعض
في الاخير من جهة تخصيصه بالمستحيل ولكن هذا مبني علي لفظ
شي يطلق علي المستحيل وفيه خلاف مشهور ومذهب اهل السنة
المنع والحاصل ان الشافعي استدل بقوله تعالى الذين قال هـ
لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فان المراد بالناس الاول نعيم
ابن مسعود وبالثاني اهل مكة ومع الاحتمال لا يثبت القطع هـ
ولنا ان اللفظ اذا وضع لمعني كان لازما له حتي يقوم الدليل
علي خلافه ولو جاز بعض مسميات العام من غير القرينة لارتفع هـ
الامان عن اللغة بل وعن الشرع بالكلية لان خطاب الشرع علامة
وهذا يؤدي الي التلبيس علي السامع اذ لا يعلم المراد به الكل او هـ
البعض والي التكليف بما ليس في الوسع وهو فهم ارادة البعض بلا
قرينة من لفظ يدل علي الكل ومن المعلوم ان الاحتمال الناشي
عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص هـ
وفائدة الخلاف تظهر في وجوب اعتقاد العموم وجواز تخصيصه
بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه
وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه وذلك لانه لما كان ظنيا عنده فيجوز

تخصيصه بالظني ابتدا او عنده تاما كان قطعيا لا يجوز تخصيصه
بظني الا بعد تخصيصه بقطعي مثله ان الظني لا يعارض القطعي
وانما جاز تخصيصه بعد تخصيصه بقطعي لانه صار ظنيا اه
ثم اعلم ان حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل
لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع على ما قرره في التنقيح وحرره في
التوضيح وزاد في التلويح ان حكم العام عند الاشاعرة التوقف
حتى يقوم عموم او خصوص وعند الثلجي والجبائي الجزم بالخصوص
كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما بين ذلك وعند
فوق ذلك وعند جمهور العلما اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من
الافراد قطعا ويقينا عند مشايخ العراق كابي الحسن الكرخي وابي
بكر الرازي وعامة المتاخرين كالقاضي ابي زيد وشمس الايمة
وفخر الاسلام وما وراء النهر وظنا عند جمهور الفقها والمتكلمين
وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند وهو قول
ابي منصور الماتريدي حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد
ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس انتهى
واستثني منها العام لا يمكن اجراوه على عمومه لعدم قبول المحل لذلك
كقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فان موجبه
وهو نفي المساواة من جميع الوجوه غير ممكن لحصول المساواة في
بعض الوجوه كالحدوث والانسانية والذكورة والانوثة فيكون
اذ ذاك كالمجمل فيجب التوقف فيه الى ان يظهر المراد منه بالبيان
وقد وقع الخلاف بين علي وعثمان رضي الله تعالى عنهما فالاول الجمع
بين الاختين وطيا بملك اليمين احلتهما اية وهي قوله تعالى او ما ملكت
ايمانهم فانه يدل على حل وطي كل امة مملوكة سوا كانت مجتمعة مع
اختها في الوطي او لا وحرمتهما اية وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين
الاختين فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سوا كان الجمع بطريق

النكاح

النكاح او بطريق الوطي بملك اليمين فرجح علي التحريم وعثمان ره
التحليل وقول علي اظهر وعليه الاكثر لما ياتي في فصل التعارض
من ان المحرم راجح على المبيح واما حديث ما اجتمع الحلال والحرام
الا غلب الحرام فلا اصل له وان ذكره البيضاوي في هذا المقام
لتقوية المرام وكذا وقع الخلاف بين علي وابن مسعود رضي الله
عنهما في حامل توفي عنها زوجها فقال تعتد بابعد الاجلين
توفيقا بين الايتين احديهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا والاخرى في سورة النسا القصرى وهي
قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وجعل ابن
مسعود قوله تعالى واولات الاحمال الاية ناسخا للبعض افراد قوله
تعالى والذين يتوفون منكم الاية حتى جعل عدة حامل توفي عنها
زوجها بوضع الحمل وقال من شا باهلته ان سورة النسا القصرى
نزلت بعد سورة النسا الطولى وقوله تعالى واولات الاحمال
يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سوا توفي عنها زوجها او طلقها
فجعل ابن مسعود قوله واولات الاحمال ناسخا لقوله يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر في قدر ما تناوله الايتان وهو ما اذا
توفي عنها زوجها وتكون حاملا فتلك النصوص الاربعة التي ه
تمسك بها علي وابن مسعود في الجمع بين الاختين والعدة عام
كله هذا وفي رواية ابي داود والنسائي وابن ماجة من
شا لاعنته لانزلت سورة النسا القصرى بعد اربعة اشهر
وعشرا وهو في البخاري اتجعلون عليها التغليظ ولا تجعلون
لها الرخصة لنزلت سورة النسا القصرى بعد الطولى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وزاد عبد الرزاق في مصنفه
وكان بلغه ان عليا يقول هي اخر الاجلين فقال ذلك قال

صاحب التلويح واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم
الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير هنالكم
اشار المصنف الى بعض ثمرات هذا القول بقوله حتى جاز نسخ
الخاص به اي بالعام ومثل لهذا بما في الصحيحين من حديث
انس بن مالك ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم
فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم عليه السلام
ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها
ففعلوا فصحوا ثم ارتدوا واقتتلوا الرعاة واستاقوا الابل
فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم قوما فاخذوا فامر
بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم بعرصة الحرة حتى
ماتوا وهذا نص حديث خاص ورد في ابوال الابل وجاء في
مستدرك الحاكم وغيره من حديث ابي هريرة ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر
منه وهذا الحديث متناول لابوال الابل وغيرها لان اللام
فيه للجنس فلما شارك الخاص بعمومه في حكمه في تناول المدلول
وكان هذا عموما يقتضي التقدم على الخاص المبيح جعل ناسخا
وهذا حكم العام قبل التخصيص فاما بعده فيكون
ظنيا في الحديث الصحيح فحديث العرنيين متقدم لان
المثلة التي تضمنها منسوخة بالاتفاق لانها كانت في ابتدا
الاسلام فدل انتساخها على تقدمه قيل يجوز ان يكون
المراد بقوله استنزهوا من البول بول ما لا يوكل لحمه عملا
بالدليلين واجيب عنه بانه سبب ورود الحديث
ما روي ان سعد بن معاذ لما مات وشيعت الناس
جنازته نزلت الملائكة للصلاة عليه حتى كان النبي صلى الله
عليه وسلم يمشي على رؤوس اصابعه من زحامهم فلما وضعوه

في ال

في القبر ضغطته الارض ضغطة اختلفت اضلاعه فقال
عليه السلام استنزهوا البول الحديث فانه كان رجلا كثير
الابل ولم يتوق عن ابوالها فهذا دليل على ان المراد من البول
ليس بول ما لا يوكل لحمه لا يقال العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب لانا نقول الاعتبار للفظ اذا لم تدل قرينة على
خلافه والسبب هنا يصلح ان يكون قرينة على المراد لكن
قد يقال يجوز ان يكون عاما باعتبار دلالته لانه اذا نهي عن
ابوال المأكولة فمن باب اولى ان يثبت النهي عن غير المأكولة
فيصلح ناسخا باعتبار الدلالة دون العبارة وذلك لا يجوز
تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بخبر الواحد
والقياس الظنيين وصورة المسئلة من ترك التسمية حالة
الذبح لا يحل اكله عندنا وبه قال مالك ويحل عند الشافعي هو
يقول هذا مخصوص من قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله عليه
بخبر الواحد وهو ما روي انه عليه السلام قال المسلم يذبح
على اسم الله سمى او لم يسم وبالقياس على الناسي فانه من نسي
اسم الله حالة الذبح يجوز اكله اتفاقا فيحل في العامد كذلك
قلنا لا يحل اكله لانه منهي عنه والنهي يقتضي التحريم وكلمة
ما عامة قطعية في مفهومها فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد
والقياس الظنيين على ان الحديث ضعيف من جميع طرقه
فرواه بعضهم عن البراء بن عازب ولم يرد بذلك وصححه الغزالي
في الاحيا وعليه عهدته ولكن روى ابو داود في المراسيل
بما معناه ثور بن يزيد عن الصلت يرفعه ذبيحة
المسلم حلال ذكر اسم الله عليه او لم يذكر لانه ان ذكر لم يذكر الا
اسم الله ورواه البيهقي من حديث ابن عباس موقوفا ه

وفي اسناده ضعف قال البيهقي وهو الاصح نسبه على
ابن عباس وقد صححه ابن السكن وقال روي عن ابي هريرة
وهو منكر اخرجه الدارقطني وفيه مروان بن سالم وهو
ضعيف هذا ولو سلم ان الحديث مشهور فهو محمول على حالة
النسيان بدليل انه ذكر في بعض الطرق والروايات وان تعمد
لم يحل ذكره في المبسوط ثم المراد به الذكر حال الذبح لا حال
الاكل لاجماع السلف على ذلك والذكر باللسان بدليل كلمة على
اذ الذكر بالقلب يستعمل غير متعد بها كما في المحيط واما تركه
ناسيا فلا يحل بحرم اكله خلافا لداود وعن احمد مثله وبه قال
مالك كما وقع في بعض الكتب فهو محمول من دعوى الاجماع فلا
يخلو عن نوع من النزاع وكذا لا يجوز تخصيص قوله تعالى
ومن دخله كان آمنا بالقياس وخبر الواحد صورة
المسئلة من كان مباح الدم بردة او زنا او غيرهما فالتجأ
بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى
يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم ويقتل عند الشافعي
فيه لان الجاني قد خص من الاية بقوله عليه السلام الحرم لا يعيذ
عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه
قصاص في الطرف يستوفى في الحرم فكما لم يبطل ادون الحقين
فاعلاهما اولى وفيه نظر اذ يلزم من عدم البطلان في الادنى
عدمه في الاعلى اذ الاعلى لا يستتبع الادنى او لان الاطراف سالكة
مسالك الاموال والضمير في كان يرجع الى نفس الداخل دون ما لم
طرفه واما الحديث فضعيف ولو سلم انه مشهور فمعناه لا
يسقط العقوبة في الاخرة وقال بعض الشراح الثابت من
الحديث قوله ولا يعيذ عاصيا واما قوله ولا فارا بدم فلم يثبت
ولو

ولو ثبت فيحمل على انه لا يسقط العقوبة قيل مع جواز ان لا
يطعم ولا يسقى ويموت جوعا وعطشا كيف يثبت عموم الامان
واجيب بان الامان عبارة عن ترك التعرض له وهذا
حاصل له اذ عدم الاطعام والاسقاء ليس بتعرض له فان قلت
الاستدلال بالاية مشكل لان ضمير دخله راجع الى البيت لانه هو
المذكور لا الحرم الا اذا وقع النزاع في الجاني اذا دخل البيت فيصح
التمسك بها ويثبت الحكم في الحرم لعدم القائل بالفصل فاذا
سلم الخصم ان دخول البيت يثبت الامان دون الحرم كما ذهب
اليه بعض اصحاب الشافعي فالالزام بالاية متعذر قلت
صفة الامن متحققة في البيت والحرم قال تعالى اولم يروا انا جعلنا
حرما آمنا ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن صار بمنزلة شيء
واحد فجاز عود الضمير الى البيت متناولا للحرم ولهذا قال فيه
آيات بينات ولم يقل في حرمه مع ان مقام ابراهيم خارج البيت ولا
يبعد ان يقال المضاف مقدر اي من دخل حرم البيت كان
آمنا ويثبت ضمنه ان من دخل البيت نفسه كان آمنا بالاولى
لان احترام البيت الحرام انما هو لاجل البيت المحرم ولهذا قال
بعضهم آخر من اصحاب الشافعي لا يصير آمنا بدخول البيت ولكنه
لا يقتل فيه كيلا يؤدي الى تلويثه بل يخرج منه ويقتل خارج
المسجد ثم الحقه خصوص وهو قصد العام على بعض ما
يتناوله عند الشافعية واما عند الحنفية فهو القصر عليه
بدليل مستقل لفظي مقارن واحترز بقوله مستقل عن الصفة
والاستثناء المتصل اذ لا اخراج في المنقطع وعن الشرط والغاية
فان كلا منهما غير مستقل اذ مفهوم الصفة يحتاج الى الموصوف
وكذا الشرط الى المشروط والاستثناء الى المستثنى منه والغاية
الى المغيا فان الصفة توجب القصر على ما توجد فيه نحو في الابل

الثابتة زكاة والاستثناء يوجب قصر العام على بعض الافراد
والشرط يوجب قصر الكلام على بعض التقادير نحو انت طالق ه
ان دخلت الدار والغاية توجب قصر المغيا على البعض الذي
جعلت الغاية حدا له نحو اتموا الصيام الى الليل وبقوله لفظ
عن العقل كقوله الله خالق كل شيء فانه مخصوص به كذا قيل وقيل
المراد من الشيء هنا المخلوق بقرينة اضافة الخالق اليه فلا
يتناوله فكيف يكون مخصوصا بالعقل والتحقيق ان الشيء
هنا بمعنى المعنى فلا يتناول واجب الوجود المريد للخلق الوجود
اظهارا للكرم والجود وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات ه
الشرع من هذا القبيل وهو التخصيص بالعقل فان العقل هو
يحكم بالضرورة انهما مخصوصان من خطاب الشرع لعدم ه
التكليف في حقهما وخطابات الشرع انما هي للمكلفين لا يقال
نجيبه لما تناولهما النصوص لعدم التكليف لانا نقول يتناول
بقطع النظر عن العقل والعقل خصهما بالاخراج لانهما لا يفهمان
مضمون الخطاب وخطاب من لا يفهم قبيح لانه يؤدي الى تكليف
ما لا يطاق وعن الحس نحو قوله تعالى واوتيت من كل شيء فانه
لم تؤتها هدهد كل شيء من امر السموات والارض والجن والانس
ونحوها مع شمول الشيء لذلك وبقوله مقارنا عن الناسخ فانه اذا
تراخى دليل التخصيص يكون نسخا وهو ان كان مستقلا لكن ليس
مخصصا لكونه متراخيا ثم المخصوص اعم من ان يكون معلوما او
مجهولا كالربا خص من قوله تعالى واحل الله البيع الشامل لكل
بيع بقوله وحرم الربا لان الربا لغة هو الفضل ومجرد الفضل
ليس بحرام فقبل ورود البيان يكون نظير المخصوص المجهول
وبعد بيان النبي صلى الله عليه وسلم الربا بالاشياء الستة ه
يكون نظير المخصوص المعلوم واما اذا قصر العام على بعض

افراده

افراده بدليل غير مستقل يكون حجة بلا شبهة اتفاقا
اذا كان المخرج معلوما واما اذا قصر بمستقل فهل يبقى حجة ه
قطعية بعد التخصيص ام لا فالصحيح من مذهبنا انه لا يبقى ه
قطعيا حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد كما خص الشيوخ والصبي يز
بعد تخصيصه باية الاستيمان وهي وان احد من المشركين
استجارك فاجره لكنه لا يسقط الاحتجاج بعد ما خص لكن ه
كما روي ان فاطمة رضي الله تعالى عنها احتجت على ابي بكر رضي الله
عنه في ميراثها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع ان الكافر
والقاتل خصا منه فلم ينكر احتجاجها من الصحابة وعدل ابو بكر
في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء
لا نورث ما تركناه صدقة رواه الخلفاء الاربعة وابن عوف
وابن ابي وقاص والزبير والعباس والازواج الطاهرات
التسع وذلك ان نقول انما خصا منه بقوله عليه السلام لا يرث
الكافر المسلم ولا المسلم الكافر كما رواه الستة من حديث اسامة
وبقوله عليه السلام ليس للقاتل من الميراث شيء كما رواه عبد
البر وصححه وكل منهما خبر واحد فكيف يخص به العام والجواب
انا عرفنا ان الكافر من الميراث خص بقوله تعالى ولن يجعل الله للكا
فرين على المؤمنين سبيلا على انه يمكن ان النبي عليه السلام ه
خص اية الميراث وقت النزول باذن من ربه لا برايه وكاية السرقة
فانه خص بها مع ان سرقة ما دون النصاب والسرقة من
غير الحرز مخصوص بالاجماع ويكون اي العام عاما بالصيغة
والمعنى اي يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا لكل ما
يتناوله كرجال فانه وضع للجمع وهو يتناول افرادا متفقة
الحدود والمعنى ان الرجال يطلق على اي عدد كان من الثلاثة
الى ما لا نهاية له كذا في التوضيح وفي التلويح يعني ان مفهومه

جميع الآحاد سوا كانت ثلاثة او اربعة او ما فوق ذلك ولذا
٢ سماه وان لم يكن من لفظ مفرد سوا كان [illegible] او كثرة معرفا
او منكرا د بالمعنى وحده اي لا غير بان يكون اللفظ مفردا ه
موضوعا للجمع كقوم ورهط فانه يتناول افراد بمعناه دون
صيغته ومبناه ولذا يثنى ويجمع ويقال قومان واقوام
ويوحد الضمير العائد يقال القوم الا انه يتناول الجمع احاده
لا لكل واحد من حيث انه واحد فلو قال القوم الذي يدخل
هذا الحصن له من النفل كذا فدخله جماعة كان النفل لجميعهم
ولو دخله واحد لم يستحق والحاصل ان يكون اللفظ
مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام
عاما بالصيغة فقط اذ لا بد من تعدد المعنى ثم اعلم
انهم اختلفوا في الجمع المنكر كرجال فذهب القاضي ابو زيد
وشمس الائمة وفخر الاسلام وبعض العراقيين من اصحابنا
وآخرون الى انه عام يعمل على جميع الافراد عند عدم المانع وعلى
الثلاثة عند وجوده وهو مذهب الجبائي واختاره المصنف
وهو المختار وذهب جمهور الشافعية وبعض اصحابنا العراقيين
الى انه ليس بعام وقيل لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من
المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق واختلفوا
ايضا في جمع القلة وهو ما يتناول العشرة فما دونها الى ه
والعامة على انه ليس بعام واذا كان منكرا لكونه ظاهرا في ه
العشرة ومختار فخر الاسلام العموم مطلقا ومال اليه صاحب
التلويح حيث قال واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع
القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي
في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما
دونها وجمع الكثرة غير مختص لا انه مختص بما فوق العشرة وهذا

اوفق

اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات انتهى
ثم اوزان جمع القلة افعل وافعال وافعلة وجمعا التصحيح
المذكر والمؤنث كما ذكره ابن الحاجب وحصر الفاظ العموم و
في الجموع صيغة او معنى مطلقا والمفرد معرفا باللام والاضا فة
واسما الشرط والاستفهام والموصول والنكرة في سياق ه
النفي وما يشبهه كالشرط والاستفهام والنهي اسما كانت او
فعلا والاسم المفرد المعرف بلام الاستغراق والمصدر المضا ف
والالفاظ المؤكدة نحو كل واجمع وغيرها والنكرة الموصوفة
في الاثبات وهذه اقسام اللغوي واما العرفي فكعموم الحكم
مذكورا بعد سؤال عام او مقرونا به علته وكدليل الخطاب
عند من يقول بمفهومه كذا اجمله الشارح وتفصيله ان من وما
يحتملان العموم فاذا قيل في الشرط من زارني فله درهم فكل
من زاره يستحق العطا فلو زاره واحد استحق الدرهم ولو
زاره جماعة استحق كل واحد منهم الدرهم مجتمعين كانوا حالة
المجي او متفرقين واذا قيل في الاستفهام من في هذه الدار فيقال
زيد وبكر وخالد ويعد من فيها الى اخرهم واذا قيل في الخبر اعطي
من زارني درهما يستحق كل من زاره العطا ويحتمل الخصوص
في بعض مواضع الخبر كما اذا قيل زرت من اكرمني تريد به واحدا
بعينه فان التخصيص والتعميم فيه بحسب ارادة المتكلم ثم الكثير
الشايع فيها العموم كقوله تعالى من يشا الله يضلله وما
بكم من نعمة فمن الله ومن يستعمل في ذوات من يعقل كقوله
عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه رواه احمد والشيخان
كما وضع ما في ذوات ما لا يعقل حتى لو قيل ما في الدار كان
الجواب ان يقال شاة او فرس ولا يصح ان يقال رجل او امرأة ه
الا مجازا وهذا عند بعض ائمة اللغة وقال بعضهم انها لا

لا يعقل والصفات من يعقل كقوله تعالى والسماء وما بناها
وأما تمثيل الرهاوي بقوله تعالى لله ما في السموات وما في
الأرض فلا يصح فإن ما هنا للتغليب أو مبني على قول الأكثرين
إنها تعم العقلاء وغيرهم والمحققون على إطلاقه وحملوا كلام ابن الزبعرى
على أنه جدل متعنت ولذا روي أنه عليه السلام قال له ما أجهلك
بلغة قومك لما لا يعقل إلا أن السبكي قال هذا شيء لا يعرف وقال
العسقلاني لا أصل له من طريق ثابتة ولا واهية وقد أسند
العسقلاني إلى ابن عباس قال جاء عبد الله بن الزبعرى إلى
النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد تزعم أن الله أنزل عليك
إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون
قال نعم فقال عبدت الشمس والقمر والملائكة وعيسى وعزير
فكل هؤلاء في النار مع آلهتنا فنزلت إن الذين سبقت لهم منا
الحسنى أولئك عنها مبعدون ولما ضرب ابن مريم مثلا إلى قوله
خصمون ثم قال حديث حسن وأطلق في بعض الروايات أنه قال
صلى الله عليه وسلم أهذا لكل ما عبد فقال نعم فلا يكون
جدل متعنت أخرجه ابن مردويه والواحدي بلفظ فقال
يا محمد أهذا لآلهتنا أو لكل من عبد من دون الله فقال لكل
من عبد من دون الله فقال ألست تزعم أن الملائكة عباد صالحون
وأن عيسى عبد صالح وأن عزيرا عبد صالح قال نعم قال فهذه
النصارى تعبد عيسى وهذه اليهود تعبد عزيرا وقد
عبدت الملائكة قال فضج أهل مكة فأنزل الله إن الذين
سبقت لهم منا الحسنى قال العسقلاني حديث حسن لكن قال
المحقق ابن الهمام في صحة هذا المروي بعد من جهة الرواية
وتوضيحه أن هذه الزيادة منكرة فإن كلا من الشرع والعقل
قاض بأن الله تعالى لا يعذب أحدا بجريمة صادرة من غيره

... صلى الله عليه وسلم
بما نبا فيه فمثل هذا من الانقطاع الباطن الموجب للرد
وإذا قلت قال لأمته إن كان ما في بطنك غلام فأنت حرة فولدت
غلاما وجارية أو غلامين لم تعتق لأن الشرط أن يكون جميع
ما في البطن غلاما بناء على كون ما عامة فإذا قلت على هذا
فيهم من قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر بصيغة الإفراد لأنه
عند الاجتماع ينقلب متعسرا وما تجيء بمعنى من كما في قوله تعالى
والسماء وما بناها أي ومن بناها مجازا وإليه أشار صاحب
التسهيل وما في الغالب لما لا يعقل والقلة علامة الحقيقة
قال بعض المفسرين أوثرت كلمة ما على من هنا لإرادة
معنى الوصفية فكأنه قيل والقادر العظيم الذي بناها وكذا
من تجيء بمعنى ما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه وتدخلنا
في صفات من يعقل كاستعمالها في ذوات ما لا يعقل بقولنا ما
فيقال ما جواب الكريم والعالم أو غيرهما من الصفات وظاهر
عبارة ابن الملك أنه حقيقة وقال بعض الشراح أنه مجاز
وقيل هي للسؤال عن الجنس والوصف ولهذا قيل وقع بين
فرعون اللعين وبين موسى عليه السلام ما وقع من الكلام
فإن فرعون لجهله بالله تعالى واعتقاده أن لا موجود مستقلا
إلا الأجسام لما سمع موسى عليه السلام يقول إنا رسول
رب العالمين سأله بما عن الجنس فقال وما رب العالمين أي
أي أجناس الأجسام هو ولما كان موسى عالما بالله تعالى
أجاب عن الوصف تنبيها على النظر المؤدي إلى العلم بحقيقته
الممتازة عن حقائق الممكنات فلما لم يطابق الجواب السؤال
على زعمه وإن كان في غاية الصحة تحير من حوله من الجهلة
فقال لهم ألا تستمعون ثم استهزأ به فقال إن رسولكم الذي

أرسل إليكم لمجنون ولما رآهم موسى لا يفطنون لما نبههم عليه
في المرتبتين قال رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون
وكل للإحاطة على سبيل الأفراد والمعنى أن كل كلمة عامة بمعناها
دون صيغتها فيراد كل واحدة من أفراد النكرة التي أضيفت
إليها كأنه ليس معه غيره فيثبت لكل فرد على الأصالة ولا
تقع خاصة فلا يقال كل رجل ويراد واحد بعينه وهي تصحب
الأسماء لأنها لازمة الإضافة والمضاف إليه إنما يكون اسما
فتعم الأسماء ولهذا لو قال كل امرأة أتزوجها فهي طالق تعم الأفراد
ويحنث بتزوج كل امرأة ولا تعم الأفعال حتى لا يقع الطلاق في
المرة الثانية على امرأة واحدة والمعنى لو تزوج امرأة فحنث
فيها بمجرد العقد فجدد عليها ثانيا لا يقع الطلاق عليها ثانيا ه
بخلاف اليمين المختصة بالمرة الأولى فإن دخلت كلمة كل على المنكرات
أوجبت عموم أفراده بأن يراد كل واحد من أفراد ما أضيف إليه
من النكرات مع قطع النظر عن غيره وهذا معنى الكل الأفرادي في
حتى لو قال الرجلين لكل واحد منكما علي ألف لزمه لكل منهما ألف
لزوما لا يشاركه فيه صاحبه بخلاف لو قال لهما لكلكما علي ألف
حيث يجب عليه ألف واحدة يكون لكل منهما شطرها وإذا دخلت
كلمة كل على المعرفة أوجبت عموم أجزائه نحو اشتريت كل العبد ه
وهذا معنى الكل المجموعي حتى فرقوا بين قولهم كل رمان مأكول
وكل الرمان مأكول يصدق الأول لأن جميع أفراده مأكول ه
ويكذب الثاني إذ قشره غير مأكول مع أنه من أجزائه ولهذا قال
في الجامع الكبير لو قال أنت طالق كل تطليقة يقع الثلاث ولو
قال كل التطليقة يقع واحدة وإذا وصلت كلمة كل بكلمة ما أوجبت
عموم الأفعال لأن كلا لازم الإضافة والفعل لا يقع مضافا إليه
فتدخل ما المصدرية ليصح أن يكون مضافا إليه ويكون المصدر

بمعنى

بمعنى الوقت فمعنى قولنا كلما تزوجت امرأة فهي طالق كل وقت
يقع مني تزوج على امرأة فهي طالق فيه فتطلق كل من عقد عليها
ولو تكرر العقد عليها إلى انقضاء الثلاث ثم عقد عليها بعد زوج
آخر لأن اليمين باعتبار ما يحدث من الملك وهو غير متناه
وفي رواية المنتقى عن أبي يوسف هذا إذا كانت المرأة معينة
فلو أبهم وقال كلما تزوجت امرأة فهي طالق فتزوج امرأة طلقت
فإن تزوجها ثانيا لم تطلق وهذا كله إذا دخلت كلما على نفس التزوج
أما إذا لم تدخل عليه كقوله كلما دخلت الدار فأنت طالق فالتكرار
ينتهي بانتهاء الثلاث حتى إذا تزوجت بعد الثلاث بزوج آخر وعادت
إليه ووجد الشرط في الملك الثاني لم تطلق عندهم خلافا لزفر ه
ويثبت عموم الأسماء في كلما ضمنا كما يثبت عموم الأفعال ضمنا في كل
من ضرورة عموم الأسماء قصدا أي المعنى أنه يثبت عموم الأسماء
في عموم الأفعال ضمنا كما يثبت عموم الأفعال في ضمن عموم الأسماء
المستفاد من كل المجردة عن إضافتها إلى ما لا ضرورة افتقار
الأفعال إلى الأسماء وعدم خلو الأسماء عنها وفي كل بالعكس وكلمة
الجميع من العام معنى وهي توجب عموم الاجتماع أي إحاطة الأفراد
على سبيل الاجتماع دون الانفراد وهذه بخلاف كلمة كل فإنها توجب
الإحاطة على سبيل الانفراد كما قدمنا وكلمة من توجب العموم مطلقا
من غير تعرض للإحاطة والاجتماع والانفراد حتى إذا قال الجميع من
دخل هذا الحصن أولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا كان لهم
نفل واحد بينهم جميعا ويكونون مشتركين فيه ويصير النفل
واجبا للأول لجماعة تدخل لأن كلمة الجميع توجب العموم بصفة الاجتماع
فصار مجموع الناس بمنزلة الداخل على غير شخص واحد بأنهم أول
مكان لهم نفل واحد بينهم جميعا فإن دخلوه فرادى كان النفل ه
للأول لأن الجميع يحتمل أن يستعار لكل لمعنى الكل لأن كلا منهما ه

للإحاطة والشمول فيعمل بمعنى الكل عنه لتعذر العمل بحقيقته فلا
استغفة الجامعة بالدخول او لا فالواحد او لا لان الحلاحة فيه جلي وفي
كلمة كل بان قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا ه
فدخل عشرة معا يجب لكل رجل منهم النفل التام لانها للاحاطة
على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كانه ليس معه
غيره وهو اول في حق من تخلف من الناس فلم يدخل فلو دخل ه
عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه هو
فسقطت الاحاطة عن كل وجه لانها تحتمل الخصوص وفي كلمة من
بان قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة
معا بطل النفل لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرن من سقط ه
عموم من لان لفظ الاول محكم للفرد السابق فحمل المحتمل وهو من
على المحكم وهو اول فلم يجب النفل الواحد متقدم ولم يوجد فبطل
فلو ان العشرة دخلت فرادى كان النفل للاول منهم خاصة لانه
الاول من كل وجه فتوفرت فيه معنيا من الاول اما الاول فمحكم
فيه واما من فيحتمل الخصوص وينصرف اليه بالقرينة وقد وجدت
وهي ارادة التعجيل والنكرة في موضع النفي تعم والعموم يكون تارة
على سبيل الوجوب وذلك اذا دخل النفي عليها وتضمنت من الاستغرا
قية نحو لا رجل في الدار فانه لنفي الجنس وتارة على سبيل الجواز
وذلك اذا لم تتضمن من الاستغراقية ويكون لنفي واحد من الجنس
وهذا القسم تارة يعم كقوله تعالى لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة
فيمن قرأ بالرفع فانه عام وتارة لا يعم كقولك ما رأيت رجلا بل ه
رجلين وتوضيحه ان من الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع
النفي تنفي جميع الافراد الا ان ذلك قد يكون نصا بان تكون النكرة
مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل ولا رجل في الدار وقد
لا يكون بان يحتمل نفي الجنس ونفي الوحدة نحو لا رجل فيها فانها

تحتمل

تحتمل نفي الجنس ونفي الوحدة وعلى هذا ينبغي ان يعتقد كلامهم
بلزوم النفي للجنس وبهذا تبين ان من قرأ بالنصب في الكلمات
الثلاث في الآية السابقة فان العموم يكون على سبيل الوجوب
ولهذا قال صاحب الكشاف ان قوله تعالى لا ريب فيه بالفتح
وهو القراءة المشهورة توجب الاستغراق وبالرفع هي قراءة ابي
الشعثاء يجوزه ثم الدليل على عموم النكرة المنفية الاجماع على ان
كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد وانما صح ذلك اذا كان النفي النكرة
للعموم اذ لا يستقيم ذلك ما لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود
بحق والله اسم للمعبود بحق فان قلت لما فسرت الاله بالمعبود
بحق لزم استثناء الشيء من نفسه لان الله تعالى اسم للمعبود بحق
على ما مر جوابه قلت معناه انه اسم علم للمعبود بحق بالمعنى الموجود
البادي العالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله لانه اسم
لهذا المفهوم الكلي كما لا يخفى ثم لا يجيء المستثنى هنا بدل من اسم لا
على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجود الا الله فان قلت هلا
قدرت الامكان اذ نفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس
قلت لانه هذا رد لخطأ المشركين في اعتقاد تعدد الالهة في
الوجود لان القرينة وهي نفي الجنس انما تدل على الوجود دون
الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي اله غيره لا بيان
امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا ه
واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الهة سوى الله ه
تعالى لا على نفي مغايرة الله عن كل اله ثم تخص النكرة في الاثبات
لان النكرة تدل على فرد ولم يقترن بها ما يوجب العموم ولا يخفى
ان النكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس
وقوله تمرة خير من جرادة في موضع الاثبات مع انها تعم وعنده
الشافعي تعم النكرة متمسكا بقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه

ان قالوا لم لا يكونون فان النفي منه شامل لجميع الاشيا ه
قلنا لم يرد قدرة الله تعالى جميعا وجوابه ان امانع قوة النفي ه
والاثبات فمعناه ليس قولنا لنفي اذا اردنا ايجاده الا قولنا
حتى ذا الـ الشافعي بعموم الرقبة المذكورة في كفارة الظهار
وفي قوله تعالى فتحرير رقبة خصت منه الزمنة والمجنونة ه
والعمياء والمدبرة بالاجماع ولولا انها عامة لما خصت فتخص ه
الكفارة منها بالقياس على كفارة القتل قلنا ان اراد
انها صالحة على سبيل البدل فلا نزاع فيه وان اراد التناول ه
على سبيل الاجماع فهو فاسد اذ لو كان كذلك لزم ان لا يخرج عن
العهدة الا باعتاق كل الرقاب واما عدم جواز الزمنة ه
ونحوها فليس باعتبار التخصيص بل باعتبار ان الرقبة اسم
للبنية كما خلقها الله تعالى على سمات الصحاح ولم يتناول الزمنة
واما عدم جواز المدبرة فلان الملك فيها ناقص واعترض على
مذهب الغزالي بان اسم الرقبة ينطلق على المعيبة انطلاقه ه
على السليمة ولو كان اسم الرقبة للمعيبة مجازا لكان تسميتنا
اياها مجازا وبانهم اجازوا مقطوع اليد في التكفير ولم يجوزوا
الاخرس وكيف يرجو الخلاص من هذا الخبط ذو فهم ولجيب
عن الاول بان هذا منه وهم لانه ليس مرادهم من ذلك ان الرقبة
في الكامل مجاز في الناقص بل هي حقيقة فيهما الا ان تناوله ه
الكامل مقتصرا عليه من جهة ان المطلق ينصرف الى الكامل مجاز
وعن الثاني بان فائت جنس المنفعة وهو البطش معدوم
من وجه فلا يتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس بفائت جنس
المنفعة وهو التكلم فلا يندرج تحت المطلق فقيل والحق ان ه
النزاع بيننا وبين الشافعي لفظي فانهم لا يريدون بالعموم
شمول الحكم كل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى

كل

كل فقير وفي مثل ان لله يجوا تعزه كل نعقره وفي مثل فتحرير رقبة
تحرير كل رقبة فالمراد الصرف الى كل فقراء وفقير كان وذبح بقرة
اي بقرة كانت وتحرير رقبة اي رقبة كانت فان سمي مثل هذا ه
عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا من دخل هذا الحصن او لا
فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان نجعل مستغرقا فكل ه
نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم ويمكن ان يقال انه ليس منه
فان فيه امرا زايدا وهو معنى الشرط وبه يفضي لعموم النكرة ه
كغيره من مقتضيات العموم بخلاف المجردة عما يقتضيه والكلام ه
فيه واذا وصفت النكرة في موضع الاثبات بصفة عامة تعم
كقوله والله لا اكلم رجلا احدا الا رجلا كوفيا فان له ان يكلم جميع
رجال الكوفة لا يحنث وان كان نكرة في الاثبات باعتبار ان الاستثنا
من النفي اثبات لكونها عمت لعموم الصفة فان رجلا خاص لانه ذكر
من بني ادم جاوز حد البلوغ والعالم مفهومه ذات ثبت لها العلم
فيشمل الانس والجن والملائكة فهي عامة بالنسبة الى الموصوف
وهي خاص بالنسبة اليه ولو قال الا رجلا بدون الصفة فله ان ه
يكلم واحدا سواء كان من الكوفة او غيرها حتى لو كلم اثنين حنث
وكقوله والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه فانه لا يصير موليا لان
المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكنه القربان في كل يوم من غير
شيء يلزمه فلا يتحقق معنى الايلاء فلا يصدق عليه اسم المولي ه
لان المولي هو الذي لا يمكنه القربان الا بشيء يلزمه وهو يشق
عليه ولو قال الا يوما بدون الصفة يصير موليا لان المستثنى
يوم القربان مرة واحدة بغروب الشمس في ذلك اليوم وقيد
الصفة بكونها عامة لانها لو كانت خاصة كما اذا قال والله لا اتزوج
الا امراة ولدت لي ولا يعم ثم اعلم ان هذا الاصل اكثري الوقوع ه
بحسب اقتضاء المقام والا فالنكرة قد تعم بدون الصفة كما

في قولك تمرة خير من كسيرة وقد يختص بالصفة كما اذا قال والله
لا اتزوج امراة كوفية يتزوج امراة واحدة ومثل قولك
لقيت رجلا عالما وتكون النكرة تعم بالصفة العامة قال
علماونا اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه معا او متفرقا
انهم يعتقون عليه وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر وضرب
المخاطب الجميع مرتبا عتق الاول لعدم المزاحم او دفعة عتق
واحد منهم وخير المولى في تعيينه وكالوصف العام في افادة
العموم اذا دخلت لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى
العهد اوجب عموم الجنس وهو معنى صاحب التقويم وفخر
الاسلام فاذا حلف لا يتزوج النسا حنث بتزوج امراة
واحدة لان عدم الحل في قوله تعالى لا تحل لك النسا لا يختص
بالجمع بل يتناول واحدا فعلم ان عمومه عموم الجنس لا عموم الا
ستغراق وفي التوضيح قال مشايخنا الجمع المعرف باللام مجاز
عن الجنس قال صاحب التلويح وهذا ما ذكره ايمة العربية في
مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع
بان ليس القصد الى استغراق او عهد ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة
يخص في الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد
ويعم في النفي مثل لا تحل لك النسا اي واحدة منهن فقوله تعالى
انما الصدقات للفقرا يكون معناه ان جنس الزكاة لجنس
الفقير فلهم يجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس
بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى
ان جميع الصدقات لجميع الفقرا اذ مقابلة الجمع بالجمع يقتضي
انقسام الاحاد بالاحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد
من ذلك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب
حاصل وهو جواز صرف الزكاة الى فقير واحد انتهى وكذا اذا حلف

لايشتري

لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم
الجنس حقيقة في الواحد فيه بمنزلة الجمع الثلاثة في الجمع ولم
يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند
الاطلاق الا ان ينوي العموم حينئذ لا يحنث قط ويصدق
ديانة وقضا لانه نوى حقيقة كلامه واليمين تنعقد لان عدا
تزوج جميع النسا متصور وعند بعضهم انه لا يصدق قضا
لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالبينة فصار كانه لو نوى المجاز
والمعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل
الرجل خير من المراة وقد يكون حصة معينة منها واحدا او اكثر
مثل جاني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها
لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون
جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع
للتعريف كذا في التلويح لكن صرحوا بان المعهود الذهني في
المعنى كالنكرة الا انه تعتبر في تعريف الماهية حضورها في
الذهن والاشارة اليها ليتميز عن اسم الجنس النكرة مثل
رجعى ورجع الرجعى ثم النكرة اذا اعيدت معرفة كانت
الثانية عين الاولى كما في قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا
فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير
الاولى كاليسرين في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر
يسرا والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى
كالعسر فيه والى هذا المعنى قال ابن عباس وابن مسعود
في هذه الاية لن يغلب عسر يسرين وقيل يرفعه ففي التلويح
انه روي عن النبي عليه السلام انه خرج الى اصحابه ذات يوم
فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين انتهى
وهذا مبني على ان لا تكون الجملة الثانية تاكيدا للاولى وحينئذ

يكون التنكير في يسر للتفخيم وتعريف العسر للعهد اي هو
العسر الذي انتم عليه أو للجنس الذي يعرفه كل احد فيكون
اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر واذا اعيدت المعرفة
نكرة كانت الثانية غير الاولى وهذا هو الاصل عند الاطلاق
وخلو المقام عن القراين والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم
المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك الى قوله
تعالى ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد
تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وانزلنا اليك
الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة
نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد والمقدار
الذي يصح انتهى التخصيص اليه نوعان احدهما الواحد فيما هو
ملحق بالعام الذي صيغته فرد كالمرأة والنساء والرجال وغيرهما
من الجموع المعرفة باللام الا انه [illegible] باسم الجنس المفرد وفي التلويح
ان الطائفة كالمفرد يعني انه اسم للواحد كالفرقة كما فسره ابن
عباس بانه اسم لقطعة من الشيء واحدا كان او كثيرا وقيل
انه مفرد انضمت اليه علامة الجمع اعني التاء فروعي المعنيان
وفي الكشاف الطائفة التي يمكن حلقة واقلها ثلاثة وهو صفة
غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء انتهى والمقصود هنا انها
ليست للجمع كالرهط بمنزلة المفرد وثانيهما الثلاثة في العام الذي
يكون جمعا صيغة ومعنى كرجال وعبيد او معنى لا صيغة كقوم
ورهط فانه يجوز تخصيصه الى ان ينتهي الثلاثة لان ادنى الجمع
ثلاثة باجماع اهل اللغة فانهم اجمعوا على ان الالفاظ ثلاثة
اقسام احاد ومثنى وجمع ولكل واحد صيغة على حدة وبه قال
اكثر الصحابة والفقهاء حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج
امرأتين وقال بعض اصحاب الشافعي ومالك اقل الجمع اثنان

لقوله تعالى هذان خصمان اختصموا وجوابه انه يحتمل ان المراد
طائفتان خصمان قال ابن الحاجب موضع الخلاف مثل رجال
ومسلمين وضماير الغيبة والخطاب لا في لفظ جماعة ولا في نحو ولا
في نحو صغت قلوبكما فانه محل وفاق وفي التلويح واستمسكوا
بقوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلباكما اذ ما جعل الله
لرجل من قلبين في جوفه والجواب عنه ان اطلاق الجمع على
الاثنين مجاز بطريق اسم الكل على البعض وانما كثر مثل هذا المجاز
اعني ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ
الجمع عند الاضافة الى اثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤوسهما
وغير ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح
ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد
بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى
حبيبين او تردد بينهما انه ذو قلبين انتهى واما قوله عليه
السلام الاثنان فما فوقهما جماعة فمحمول على المواريث فلا يصح
تمسكهم بهذا الحديث على الاطلاق كما ادعوا فان للبنتين الثلثين
كالبنات وثبت هذا الحكم بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما
الثلثان وثبت بدلالة قوله فان كن نساء فوق اثنتين الاية لان
تبين لما فوق الاختين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة مجاورة فلا
يكون للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة جزئية كان اولى وفي
التلويح تمسكوا بقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصا انهم حو عدا
لان الاخوين يحجبان الام الى الثلث كالثلاثة والاربعة وكذا كل
جمع في المواريث وذلك قد ثبت باتفاق الصحابة كما روي ان ابن
عباس قال لعثمان كيف ترد الام من الثلث الى السدس بالاخوين
قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس
الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا استجزي

يكون التنكير في يسر للتعظيم وتعريف العسر للعهد اي ه
العسر الذي انتم عليه او للجنس الذي يعرفه كل احد فيكون ه
اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر واذا اعيدت المعرفة
نكرة كانت الثانية غير الاولى وهذا هو الاصل عند الاطلاق
وخلو المقام عن القراين والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم
المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك الى قوله ه
تعالى ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد
تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وانزلنا اليك ه
الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة
نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد والمقدار
الذي يصح انتهى التخصيص اليه نوعان احدهما الواحد فيما هو
ملحق بالعام الذي صيغته فرد كالمراة والنساء والرجال وغيرهما
من الجموع المعرفة باللام الماحقة باسم الجنس المفرد وفي التلويح
ان الطائفة كالمفرد بمعنى انه اسم للواحد كما فرقة كما فسره ابن
عباس لانه اسم لقطعة من الشيء واحدا كان او كثيرا وقيل
انه مفرد انضمت اليه علامة الجمع اعني التاء فروعي المعنيان ه
وفي الكشاف الطائفة التي يمكن حلقة واقلها ثلاثة وهي صفة
غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء انتهى والمقصود هنا انها ه
ليست للجمع كالرهط بمنزلة المفرد وثانيهما الثلاثة في العام الذي
يكون جمعا صيغة ومعنى كرجال وعبيد او معنى لا صيغة كقوم
ورهط فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى الثلاثة لان ادنى الجمع ه
ثلاثة باجماع اهل اللغة فانهم اجمعوا على ان الالفاظ ثلاثة ه
اقسام احاد ومثنى وجمع ولكل واحد صيغة على حدة وبه قال
اكثر الصحابة والفقهاء حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج
امراتين وقال بعض اصحاب الشافعي ومالك اقل الجمع اثنان

لقوله

لقوله تعالى هذان خصمان اختصموا وجوابه انه تعالى المراد
طائفتان خصمان قال ابن الحاجب موضع الخلاف مثل رجال
ومسلمين وضماير الغيبة والخطاب لا في لفظ جماعة ولا نحن ولا
في نحو صغت قلوبكما فانه محل وفاق وفي التلويح واستمسكوا
بقوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلباكما اذ ما جعل الله ه
لرجل من قلبين في جوفه والجواب عنه ان اطلاق الجمع على
الاثنين مجاز بطريق اسم الكل على البعض وانما كثر مثل هذا المجاز
اعني ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ ه
الجمع عند الاضافة الى اثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤوسهما
وغير ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح
ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد ه
بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى ه
جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين انتهى واما قوله عليه ه
السلام الاثنان فما فوقهما جماعة فمحمول على المواريث فلا يصح ه
تمسكهم بهذا الحديث على الاطلاق مما ادعوا فان للبنتين الثلثين
كالبنات ثبت هذا الحكم بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما
الثلثان وثبت بدلالة قوله فان كن نساء فوق اثنتين الاية ان
ليس لما فوق الاختين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة مجاورة فلا
يكون للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة جزئية كان اولى وفي
التلويح تمسكوا بقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا
لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل ه
جمع في المواريث وذلك قد ثبت باتفاق الصحابة كما روي ان ابن
عباس قال لعثمان كيف رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين
قال قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس ه
الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا استجرئ

(في الهامش:) انهم حـ
(في الهامش:) عدا

ان اخالفهم فيما رأوي ورويّ لا استطيع ان انقض أمراً كان ٦٥
قبلي وتوارثه الناس والحاصل ان لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان
لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعداً
بل باعتبار انه يثبت بالدليل ان للاثنين فيها حكم الجماعة او نحوه
على الوصايا كما اذا اوصى بثوب لاخوة زيد وكان له اخوان فهو لهما
اجماعاً لان الارث فرض والوصية نافلة وهما بعد الموت فكانت
الوصية تابعة للارث كما ان النوافل تبع للفرائض او على سنة
تقدم الامام لان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاثة
لاحراز فضيلة الجماعة واعلم مثل ما ذكر لانه عليه السلام مبعوث
لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات وفي التقدم سنة كون المصلين
جماعة لا سنة كون المقتدين جماعة بخلاف الجمعة حيث شرطنا
الصحة لصحة ادائها ثلاثة سوى الامام بدليل قوله تعالى فاسعوا
وحاصل الفرق انا شرطنا لصحة الجمعة ثلاثة سوى الامام لئلا يلزم
صرف واو الجمع من قوله تعالى فاسعوا عن حقيقتها في خبر الواحد
فانه خبر جائز تجوزاً او محمول على اجتماع الرفقة في السفر بعد قوة
الاسلام لنهيه عليه السلام في ابتداء الاسلام عن سفر الواحد
والاثنين خشية على المسلمين من غلبة المشركين بقوله عليه السلام
الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب ثم رخص في
ذلك بعد ظهور الاسلام وغلبة اهله هذا واختلفوا فيما حكى الصحابي
نقلا من افعاله عليه السلام بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع
الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاماً ام لا فذهب بعضهم
الى عمومه والاكثرون على انه لا يعم ورده صاحب التوضيح بان قوله
قضى بالشفعة للجار ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه
ولو سلم فلفظ الجار عام والمشترك اي المشترك فيه لان المفهوما
مشتركة والصيغة مشترك فيها وهو القسم الثالث ما اي هو لفظ

تناول

٦٧
تناول افراداً اراد منها فردين فصاعداً ليتناول القرء فانه
مشترك بين المعنيين حيث يتناول الحيض والطهر مختلفة
الحدود اي اختلافاً لا يمكن منه اجتماعهما احترز بها عن العام
بالبدل اي على سبيل البدل وهو تفسير للتناول عند البعض
وعند البعض احتراز عن الشيء فانه يتناول افراد مختلفة الحقيقة
على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة في معنى الشيئية وهو
الثبوت في الخارج واقتصر عليه ابن الملك ثم له اعتباران اعتبار
من حيث الوجود واعتبار من حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار
الاول مشترك معنوي وهو مختار فخر الاسلام وبالاعتبار الثاني
مشترك لفظي كالقرء وهو احد مختار صاحب التقويم وحكمه اي
حكم المشترك انت سلفيه اي لا صيغته وسياقه والمعنى ان حكمه
التوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم مع وجوب اعتقاد حقية
المراد منه فان التوقف في النصوص مع عدم اعتقاد كم حتى يقوم
دليل مرجح لاحدها بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه اي
طرق معناه للعمل به اي لاجل المشترك كما توصل لفظ القرء توجيه
اصل التركيب الدال على الجمع يقال قرأت الشيء اي جمعته وعلى الانتقال
ايضاً يقال قرأ النجم اذا انتقل وكلاهما موجود في الحيض لانه دم
يجتمع في الرحم ومنتقل من الطهر الى الحيض لانه هو الاصل والحيض
طار فيحمل على الحيض لا على الطهر لان الاجتماع انما يكون في الاول لا في الثاني
وكذا الانتقال لا يتصور في الطهر والاولى ان يستدل على كون القرء
للحيض بقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض لانه تعرض عند ذكر
الخلف لليأس عن الحيض دون الطهر فعلم ان المراد في الاصل هو
الحيض وبقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان
كما رواه ابو داود وابن ماجه والترمذي والدارقطني عن عائشة
ايضاً واما ما في التوضيح من انه لا يحمل القرء على الطهر والا فان

اجتنب الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض وان لم يجتنب يجب ثلاثة وبعض ففيه انه مشترك الالزام كما لا يخفى على ذوي
الافهام وقد اغرب في هذا الباب حيث قال وهذا الجواب
قاطع لشبهة الشافعي وقد تفردت بهذا ولا عموم له اي المشترك
عندنا فلا يستعمل في اكثر من معنى واحد وفاقا لما صححه الرافعي ه
عن الشافعي حيث قال في باب العتق الصحيح ان الشافعي لم يحمل ه
المشترك على جميع كذا قاله الشارح وفي التوضيح المشترك لا يستعمل
في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع ولا مجازا ه
لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز ومما تمسك المجوزون قوله
تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات الاية حيث ثبت نسبة السجود
الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد بالانقياد
لما قال وكثيرا من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس اقول
تمسكهم بهذه الاية لا يتم اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في
الجميع وما ذكر وان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار
لا سيما المنكرين منهم لا يتصفون بالانقياد اصلا قلت فيه نظر اذ هم
المنقادون لما يراد منهم من الحكم الكوني لا الشرعي فالاظهر في الجواب
ان يقال من بيانية لا تبعيضية ثم اغرب ... واتى بعجب ه
قال وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الراس في الجميع وغيبه
ان كثيرا من الناس لم يقع منه وضع راسه الراس فكيف يتصور في
الجمادات ثم قال ولكم باستحالته منها لان الامر يحكم باستحالة
التسبيح وفيه ان المنكر لا ينكره لا جنب المشاهدة مع تجويزه
خرق العادة وفي شرح ابن الملك قال الشافعي يجوز ان يراد
من المشترك كلا معنييه عند التجرد من القراين فيحمل على احد
الا بقرينة وهنا ومحل النزاع ارادة كل واحد من معنييه على ان
يكون مرادا او مناطا للحكم وهو جايز عنده واما ارادة كليهما

فغير جايز اتفاقا والفرق بينهما ان في اعتبار المجيبة يصير كل ه
واحد من معنييه جزء المعنى وفي عكسها اعتبارها يصير كل واحد
كانه هو المعنى بتمامه وتوضيحه ما قال الرهاوي من ان تحرير النزاع
انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد جميع معانيه ه
بان يتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث المجموع بان
يقال رايت العين مثلا ويراد به الناظرة والجارية والذهب
وغيرها من معانيها فقيل يجوز وبه قال الشافعي وجماعة وقيل لا
يجوز وبه قلنا وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب
الهداية في الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا
واما اذا لم يمكن كما في صيغة افعل على قصد الامر للتهديد والوجوب
والاباحة على القول باشتراكها فلا عموم اتفاقا هذا ومثاله قوله
تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم فان المثل مشترك بين المثل صورة وبين
المثل معنى وهو المالية فرجح محمد والشافعي مثل الصورة لانه ابعد
عن المخالفة التي هي ضد المماثلة وابو حنيفة وابو يوسف رجحا
المثل معنى لانه يراد به لا مثل له صورة بالاجماع فلو اريد المثل ه
صورة يلزم تعميم المشترك وهذا انما يلزم محمدا لا الشافعي
يلتزمه متمسكا بقوله تعالى ان الله وملايكته يصلون على النبي
اذ الصلاة من الله الرحمة ومن الملايكة الاستغفار لانه ثبت ه
عن اهل اللغة بل حقيقة في الدعا وهنا لم يمكن ان يحمل على الدعا
فحمل على العناية بشان النبي عليه السلام اظهارا لشرفه مجازا اطلاقا
للملزوم وهو الدعا على اللازم وهو الاعتنا اذ الاستغفار والرحمة
يستلزم العناية وفي التوضيح حكاية الفعل لا تعم لان الفعل ه
كحكي عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي صلى الله عليه وسلم
في الكعبة فيكون هذا مثل المشترك فلذا قال الشافعي لا
يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم استدبار بعض اجزا الكعبة ويحمل

فعله على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه
السلام والتساوي بين الفرض والنفل في امر الاستقبال حالة
الاختيار ثابت فيثبت الجواز في البعض الاخر فيما بيناه ولا
يخفى ان ما نسب الى الشافعي غير صحيح والمعروف نسبته لمالك ولا
يبعد ان يوجه ذلك بان ابطال القياس يقتضي ان لا تجوز الصلاة
داخل الكعبة مطلقا لما يلزم من الجمع بين الاستقبال والاستدبار
مع انا مامورون بالاستقبال وحكاية الفعل لا تفيد عموم الحكم
في جميع الاحوال فحملنا صلاته عليه السلام على النفل كما هو الواقع
ايضا ومنعنا الفرض اقتصارا على المورد لا سيما وامر النفل مبني
على التوسعة فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره كترك القيام فيه مع
القدرة عليه ويؤيده ان قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه
الله نزل في اداء النفل على الدابة ولو من غير ضرورة والمؤول وهو
ما ترجح من المشترك اي اللغوي ليشمل المشكل والمجمل والخفي بعض
وجوهه بغالب الراي اي الظن ليدخل خبر الواحد والاصح انه كل
لفظ ترجح بعض محتملاته بدليل فيه شبهة لانك اذا تاملت ما وضع
اللفظ له وصرفته الى وجه معين فقد اولته اليه اي رجعته ثم
اعلم ان ترجيح بعض وجوه المشترك قد يكون بالتامل في صيغته
كالقرء وجدناه دالا على معنى الجمع فحملناه على الحيض وقد يكون
بالنظر الى سياقه وهو اول الكلام فانا اذا نظرنا الى ثلاثة وجدناه لفظ صح
دالا على عدد معلوم حملناه على الحيض لئلا ينتقص عنها وقد
يكون بالنظر الى سياقه وهو اخر الكلام كقوله تعالى احلنا دار
المقامة والثاني من الحل بدليل التوفيق فان قلت المؤول
يتبين المراد بالراي فكيف يدخل في اقسام النظم قلت اثر
الراي في اظهار المراد من المشترك فبعد ذلك يضاف الحكم الى
النص المشترك لا الى الراي لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى

قالوا

قالوا وهذا كالمجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون الحكم ثابتا
قطعا وان كان خبر الواحد لا يوجب الحكم قطعا لان بعد البيان
يضاف الى المفسر لكونه اقوى لا الى خبر الواحد الا ترى ان قوله عليه
السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك لما التحق
بيانا لقوله تعالى اقيموا الصلاة ثبت فرضية القعدة الاخيرة
لما ذكرنا وفيه نظر لما ذكرنا في الميزان ان المجمل اذا لحقه البيان
بخبر الواحد فهو مؤول لان الكشف التام لا يحصل بالبيان
الظني فلا يثبت الفرضية بخبر الواحد وان كان قطعي الدلالة
في نفسه ولا بالعام المخصوص منه وان كان قطعي الثبوت
واما استدلالهم بالقعدة الاخيرة ففاسد لانها ليست
قطعية بل هي واجبة لكن الواجب نوعان واجب في قوة
الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة حتى منع تذكره صحة
الفجر كتذكر العشاء وواجب دون الفرض في العمل فوق السنة
كتعيين الفاتحة حتى وجب سجود السهو بتركها لكن لا تفسد
الصلاة فالقعدة من القسم الاول فلذلك سميناها فرضا
فاما انه يجب اعتقاد فرضيتها حتى يكفر جاحدها فلا الا ترى
ان ابا بكر الاصم ومالكا لم يكفرا بانكارهما فرضيتها ولم يكفر ابن
عباس رضي الله عنهما بانكاره ربو النقد مع لحوق البيان
بانه الربا في الاشيا الستة ولم يكفر من انكر فرضية مسح الربع
مع لحوق خبر المغيرة بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى وامسحوا
برؤوسكم وكيف يثبت الحكم قطعا بمثل هذا البيان وفي ثبوته
بيانا شبهة في نفسه او بالنظر الى غيره وحكمه العمل به اي حكم
المؤول وجوب العمل به لانه دليل ظني فلي احتمال الغلط
والسهو لان تعيينه بدليل ظني كمن وجد ماء فغلب على ظنه
طهارته يلزمه التوضي به مع احتمال الغلط حتى لو تبين بعد

ذلك في سنة لزمه اعادة الصلاة لان التاويل ان ثبت بالراي فلا حظ له في اصابة الحق حقيقة اذ المجتهد يخطئ ويصيب عند أهل السنة خلافا للمعتزلة وان ثبت بخبر الواحد فيكون الثابت فيه ظنيا لا قطعيا الثاني اي القسم الثاني من الاقسام الاربعة في وجوه البيان اي ظهور الدلالة بذلك النظم الذي تقدم تقسيمه وهو اي القسم الثاني اربعة اي اربعة اقسام فان اللفظ ان ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سيق الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التاويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد احتمال النسخ أيضا يسمى محكما الظاهر وهو ما اي كلام وفيه ايما الى ان الظاهر من اقسام النظم لكنه متعلق بالمركبات اذ الكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد وبهذا علم ان الاقسام التي تتعلق بالنظم منها ما يتعلق بالمفردات كالتي تقدمت من الاقسام الاربعة ومنها ما يتعلق بالمركبات كالتي نحن فيها ظهر اي وضح المراد اي المعنى اي الوضعي منه اي من الكلام بصيغته اي بسماع نفس صيغته من غير نظر الى امر آخر نحو قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا فان المعنى الوضعي وهو الاحلال والتحريم ظاهر منه للعالم باللسان سواء كان سامعا للكلام او ناظرا الى ما كتب فيه الكلام وفي التوضيح التلويح قد مثلوا للظاهر بنحو يا ايها الناس اتقوا ربكم ونحو الزانية والزاني الاية والسارق والسارقة الاية وحكمه وجوب العمل بما ظهر منه اي على سبيل الظن عند بعض كابي منصور ومن تابعه من مشايخ ما وراء النهر وعامة الاصوليين لاحتمال المجاز وعلى سبيل القطع عند عامة المتاخرين كابي زيد والعراقيين اذ لا اعتبار لاحتمال

نشأ

نشأ من غير دليل حتى صح اثبات الحد والكفارات بالظاهر والنص وهو ما ازداد اي المراد منه وضوحا على الظاهر يعني يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بمعنى في المتكلم بان يكون المعنى الزائد غرض المتكلم والكلام مسوق له بقرينة لا في نفس الصيغة بمعنى انه لا يكون في اللفظ ما يدل عليه وضعا والحاصل ان المسوق له اجلى من غيره كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا فانه ظاهر في التحليل والتحريم ونص في الفصل بين البيع والربا لانه سيق الكلام لاجل الفصل فانهم ادعوا التسوية بينهما بقولهم انما البيع مثل الربا على طريق المبالغة بجعل الربا مشبها به في الحل فرد الله تعالى تسويتهم بقوله واحل الله البيع وحرم الربا فازداد وضوحا بمعنى في المتكلم لا في نفس الصيغة ومنه قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فهم منه معنى اباحة النكاح وبيان العدد والكلام سيق للمعنى الثاني كما يدل عليه سياق الاية وهو قوله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فالاية ظاهرة في الاباحة نص في العدد وحكمه وجوب العمل بما اتضح على احتمال تاويل وهو حمل الكلام على خلاف ظاهره من اولته لشيء صرفته ورجعته مجازي اي من قبيل المجاز او تخصيص فيه بل يكون احتمال مجاز او تخصيص او تقييد وفيه اشارة الى ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال الحقيقة للمجاز لا يخرجها عن كونها قطعية فتبين ان المصنف مشى على قول ابي زيد ومن تابعه في الظاهر ولهذا ذكر الاحتمال المذكور في النص دون الظاهر لان النص لما احتمل ذلك فهو اوضح من الظاهر فلان يحتمله الظاهر اولى والمفسر بفتح السين المشددة

ويجوز كسرها وهو ما ازداد وضوحا على النص من غير
احتمال تاويل اي سواكان ذلك المعنى في النص بان كان
مجملا فلحقه البيان القاطع وهو المسمى ببيان التفسير
كقوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة او غيره بان كان عاما
فلحقه ما انسد به باب التخصيص وهو المسمى ببيان
التقرير كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر
في سجود الملائكة ولكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض
كما في قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم ذكر الجمع واريد
جبريل فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال وصار نصا لكن
يحتمل التاويل وهو الحمل على التفرق فبقوله اجمعون انقطع
ذلك الاحتمال فصار مفسرا فقد قال الزجاج والمبرد
ان كلهم دال على الاحاطة واجمعون على ان السجود منهم في
حالة واحدة حملا على الافادة دون الاحاطة الاعادة
وكذا نقل عن الفراء ايضا والمصحح عند جمهور النحاة ان
كلمة اجمعين لا تفيد اتحاد الوقت بل هي مثل كلهم كلا في افادة
العموم مطلقا بدليل قوله تعالى حكاية عن لاغوينهم اجمعين
قال ابن مالك في شرح التسهيل مذهب البصريين التسوية
بين كلهم واجمعين في افادة العموم ومذهب وزعم الفراء ان
اجمعين لتفيد انهم كانوا مجتمعين في وقت الفعل والصحيح
ان ذلك ممكن وليس بواجب بدليل لاغوينهم اجمعين لان
اغواءهم لا يكون في وقت واحد انتهى ولا يخفى ان الكلام فيما
اذا اجتمع كل واجمعون فان الحمل على التاسيس والافادة
اولى من الحمل على التاكيد والاعادة وفي هذه الاية اجتمع
بينهما فلا تقتضي اتحاد الوقت بل تقتضي العموم المطلق
ولا يلزم من عدم اقتضائه الاتحاد في هذه الصورة

عدم

عدم اقتضائه لغة الاجتماع وحكمه وجوب العمل به اي
قطعا لكنه على احتمال النسخ اي في نفسه وان كان قد انسد
بابه بوفاة صاحب الشرع عليه السلام والمحكم بصيغة
المجهول من الاحكام بمعنى الاتقان او من احكمت فلانا منعته
فالمحكم يمنع من التخصيص والتاويل ومن ان يرد عليه النسخ
والتبديل وهو ما احكم المراد به اي امتنع معناه عن احتمال
النسخ والتبديل في مبناه كقوله عليه السلام الجهاد ماض
الى يوم القيامة وانقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في
ذاته كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته فانها لا تحتمل
النسخ عقلا ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي
بوفاة النبي عليه السلام ويسمى محكما لغيره وحكمه الوجوب
اي وجوب العمل به من غير احتمال اي للتاويل ولا للنسخ والتبديل
مثاله ان الله بكل شيء عليم واعلم ان ظهور المراد على مراتب
ظهور مع احتمال الغير احتمالا بعيدا وظهور معه احتمال
ابعد وظهور ولا احتمال للغير اصلا فالظاهر في المرتبة
الاولى والنص في المرتبة الثانية والمفسر في المرتبة الثالثة
ولا مرتبة فوقها في الظهور والمحكم في هذه المرتبة الا انه اقوى
من المفسر حيث لا يقبل النسخ والتبديل كما لا يقبل التخصيص
والتاويل ويظهر التفاوت بين هذه الاربعة عند التعارض
لانه لا تفاوت بينها في ايجاب الحكم قطعا فيصير الظاهر متروكا
عند معارضة النص ويكون النص راجحا وكلاهما متروكين
عند معارضتهما المفسر والمفسر متروكا عند معارضة المحكم
وقد مثل لذلك بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى
وثلاث ورباع فانه نص في بيان العدد ومحتمل لحرمة الخامسة
فلما تعارضا رجح النص لقوته ثم الخطاب للجمع والمفهوم من هذا

الترتيب ان يكون لكل واحد ولاية الجمع بين ثنتين او ثلاث
او اربع ولو ذكرا ولكان مفهومه ان يقتصر كل واحد من الناكحين
على احد هذه الاعداد والمراد ان يكون له ثنتين ان شاء وثلاثا
ان شاء واربعا ان شاء يدون التجاوز عنها وهذا المراد لا يفهم
الا بالواو فاقال بعضهم ان الواو فيه بمعنى او فبعيد عن التحقيق
والله ولي التوفيق وبهذا اندفع ما قيل ان الواو تقتضي ان ه
يكون له ولاية الجمع بين المذكورات وليس كذلك وبقوله تعالى
والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فانه نص في بيان
المدة مع قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا فانه ظاهر
فيها وبقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة رواه
ابن ماجه من حديث عدي بن ثابت عن ابيه عن جده ولفظه
قال المستحاضة تدع الصلاة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ
لكل صلاة وروي بالفاظ اخر من طرق فانه نص مفيد لايجاب
الوضوء لكل صلاة وسوق الكلام له لكنه يحتمل التاويل بان
يراد من الصلاة وقتها كما يقال اتيتك لصلاة الظهر اي لوقتها
مع قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة فانه
مفسر لانه لا يحتمل التاويل فتعارضا فرجح المفسر على النص
وهذا الحديث ذكر سبط ابن الجوزي ان الامام ابا حنيفة رواه
انتهى وفي شرح مختصر الطحاوي روى ابو حنيفة عن هشام بن
عروة عن ابيه عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
لفاطمة بنت ابي حبيش توضئي لوقت كل صلاة ذكره محمد في
الاصل متصلا وقال ابن قدامة في المغني وروي في بعض
الفاظ حديث فاطمة بنت ابي حبيش وتوضئي لوقت كل صلاة
وبقوله تعالى اقيموا الصلاة فانه مفسر من حيث انها كانت
مجملة فسرها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله وفعله ثم هي

كانت

كانت تحتمل ان لا يتكرر وجوبها لان الامر لا يقتضي التكرار مع قوله
تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا
موقتا فانه محكم في التكرار فانها فهذه محكمة في التوقيت ترجحت
على تلك ونوزع فيه بانا لا نسلم ان قوله تعالى ان الصلاة كانت على
المؤمنين كتابا موقوتا يقتضي التكرار اذ غايته انه يفهم منه ان
الصلاة فرض في وقت اما انها تفترض في اوقات فلا اذ لا لتوجيه
للاية على ذلك بل علم التكرار فيما هاهنا بقوله وفعله عليه السلام
لانه مبين للناس ما نزل اليهم من الاحكام هذا وقيل قوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون يصلح ان يكون مثالا للاقسام
الاربعة من الظاهر واخواته فان الملائكة جمع ظاهر في العموم
وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع
احتمال التخصيص فصار مفسرا او قوله فسجد اخبار لا يحتمل
النسخ فيكون محكما ولهذه اي الاقسام الاربعة اربعة تقابلها بلها
المقابلة جعل المثنى باء التثني والمعنى ان هذه الاقسام ه
الاتية المسطورة اضداد تقابل الاقسام المذكورة فالخفي
ضد الظاهر والمشكل ضد النص والمجمل ضد المفسر ه
والمتشابه ضد المحكم والغرض من ذكر هذه الاقسام المسطورة
توضيح الاقسام المذكورة فان الاشيا تتبين باضدادها
ولهذا قال فيما سبق القسم الثاني في وجوه البيان وهي اربعة
لم يقل ثمانية لانه ان خفي بعارض سمي خفيا وان خفي بنفسه ه
فان ادرك عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا اصلا فمتشابه
خفي تقابل الظاهر وهو اي الخفي ما اي كلام خفي المراد به
بعارض اي بسبب عارض والمعنى ان صيغة الكلام ظاهرة
بالنظر الى موضوعها اللغوي لكن خفي بالنسبة الى المحل كما
يذكر ان شاء الله تعالى وعلامته كونه خفيا انه يحتاج الى الطلب

أي طلب إزالة الخفاء بتقليل تأمل تجاوز عن المنافي فإن لفظ
السارق ظاهر فيما وضع له خفي في حق الطرار والنباش لعارض
يأتي بيانه وحكمه أي حكم الخفي النظر أي التأمل والتفكر فيه ليعلم
أن اختفاءه لزيادة أو نقصان والمعنى أنه يتفكر في الخفي
ليظهر أن سبب خفائه هل هو لأجل زيادة المعنى فيه أو هو
لأجل نقصان المعنى فيه كآية السرقة فإنها ظاهرة في إيجاب
قطع كل سارق لم يعرف باسم آخر فإن السرقة أخذ مال معتبر
شرعا من حرز أجنبي لا شبهة فيه خفية وهو قاصد للحفظ
في نومه أو غيبته خفية في حق الطرار من الطر وهو أخذه
مال الغير وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بضرب غفلة
منه بأن طر الهميان أي شقه وقطعها وأخذ ما فيها وفي حق
النباش وهو الذي ينبش القبور ويسلب الموتى أكفانهم
بعارض في غير صيغة الآية وهو اختصاصهما باسم آخر يعرفان
به وتغاير الأسماء يدل على تغاير المسميات فتأملنا في هذا
الاختصاص مع أصل السرقة وهو أنه سارق عين المتيقظ
بعارض غفلة بخلاف السارق فإنه سارق عين من قصده
الحفظ عنه انقطاعه بعارض نوم أو غيبة فتعدى الحد إليه
لأن فعله أتم سرقة وأكمل حيلة فعلمنا أن اختلاف الاسم فيه
لزيادة في فعله وفي النباش لقصور الفعل لأنه إنما يسارق
من عسى أن يهجم عليه القبر ممن ليس بقاصد للحفظ من المارة
لئلا يطلعوا على جنايته فلم يعد الحد إليه وعلمنا أن اختلاف
الاسم في حقه لنقصان في فعله فلا يمكن إلحاقه بالسارق في
حكمه والحاصل أنا وجدنا معنى السرقة كاملا في الطر ناقصا
في النبش فأثبتنا حكم السرقة في الأول دون الثاني لأن الحكم
إذا ثبت في الأدنى ثبت في الأعلى بالطريق الأولى كثبوت حرمة

الضرب

الضرب بحرمة التأفيف وبنقصان فعل السرقة في النبش
صار شبهة والحد يسقط بالشبهة وهذا إذا كان القبر
بالصحراء وأما لو كان القبر في بيت مقفل فاختلف فيه المشايخ
والأصح أنه لا يقطع سوى نبش الكفن فيه أو سرق مالا آخر غير
الكفن لأن بوضع القبر في البيت اختل صفة الحرز به فيه وذكر
بعض الشراح أن الطرار إنما يقطع إذا كانت الدراهم مصرورة داخل
الكم وأما إذا كانت خارج الكم فلا يقطع ثم اعلم أن النباش
يقطع عند أبي يوسف والشافعي في الجديد ومالك وأحمد
وأبي ثور والحسن والشعبي والنخعي وقتادة وحماد وعمر بن
عبد العزيز لقوله عليه السلام من نبش قطعناه رواه
البيهقي في المعرفة من طريق عمران بن يزيد بن البراء
ابن عازب عن أبيه عن جده وروي أيضا عن عائشة
أنها قالت سارق أمواتنا كسارق أحيائنا وقد قطع ابن
الزبير نباشا أخرجه البخاري في تاريخه ولا يقطع عند أبي
حنيفة ومحمد والشافعي في القديم وابن عباس والثوري
والأوزاعي ومكحول والزهري لقوله عليه السلام لا قطع على
المختفي وهو النباش بلغة أهل المدينة كذا ذكر الحديث
في كتب اللغة ولم يعرف في كتب السنة وإنما روى ابن أبي شيبة
عن ابن عباس ليس على النباش قطع وروي أيضا عن
الزهري قال أخذ نباش في زمن معاوية وكان في المدينة
فسأل من بحضرته من الصحابة والفقهاء فأجمع رأيهم على أنه يضرب
ويطاف به قال ابن الملك وما رواه محمول على السياسة
توفيقا بين الحديثين وفيه أن الحكم الحمل والترجيح إنما هو
بعد المعادلة والتساوي والموقوف لا يساوي المرفوع
فكيف يرجح الموقوف عليه وأجيب بأن هذا مما لا يهتدى

الية الراي فيحمل على السماع فيكون حكمه حكم المرفوع انتهى ولا
يخفى ان الظاهر ان مثل هذا اقتدى يقال بالراي فيحمل على السماع
فيكون بحكم حكم لما تقدم وعلى تقدير ان يكون المرفوع الحكمي
كيف يحتمل ان يكون مقدما على المرفوع الحقيقي اللهم الا ان
يقال اذا تعارضا تساقطا فيعمل بالراي المتقدم والله
اعلم ومشكل يقابل النص وهو الكلام الداخل في اشكاله
من اشكل اذا دخل في اشكاله بفتح الهمزة اي امثاله وهو
نحو قوله الواحد بظاهره يقتضي ان يكون الكلام محتملا لثلاثة
معان وليس كذلك فيكون صيغة الجمع مستعملة فيما فوق
الواحد والمعنى انه اشكل على السامع طريق الوصول الى معنى
معناه لدقة المعنى في نفسه من جهة مبناه لا بعارض
اقتضاه فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض ولان الداخل
في الاشكال اكثر خفاء مما لا يدخل وهذا معنى قوله وهو فوق
الخفي اي في خفاء المراد وانما كان كذلك لاحتياج الطلب اي
لاحتياج المشكل الى الطلب وهو تحصيل المعنى والتامل وهو
التكلف والاجتهاد فيه بالفكر بعد ذلك ليتميز المراد ثم الاشكال
قد يكون لدقة في المعنى مثاله قوله تعالى ليلة القدر خير
من الف شهر لان ليلة القدر توجد في كل اثني عشر شهرا
فيؤدي الى تفضيل الشي على نفسه بثلاث وثلاثين مرة وبعد
التامل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر ومثله
قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن
واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه
باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من
وجه حتى لا يفسد بدخول شي في الفم فاعتبرنا الوجهين والحقنا
باطن الفم بظاهره في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة

وبالباطن

وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا
اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد
يدل على التكلف والمبالغة لان قوله فاغسلوا وجوهكم ولان
الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف احرى
وترك المبالغة فيها اولى واما داخل العين فاسقاط المبالغة
يورث العمى فالحق بالباطن في الطهارتين دفعا للحرج وقد
يكون لاستعارة بديعة كقوله تعالى واكواب كانت قوارير
قوارير من فضة اي تكونت من فضة فاستعار للاكواب
القوارير لما بينهما من المشابهة في الصفاء والبياض استعارة
الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا
تكون الا من الزجاج مبالغة فجاءت الاستعارة في غاية من
الحسن والغرابة ومحصل الكلام في توضيح المرام انه اشكل على
السامع اولا حيث لا تكون القارورة من الفضة فبعد التامل
عرفت ان تلك الاواني لا تكون من الزجاج ولا من الفضة بل
تكون بصفاء الزجاج وبياض الفضة وحكمه اي حكم المشكل
اعتقاد حقيقة مراده اي المعنى المقصود الى ان يتبين
اي يظهر المراد بالطلب وهو ان ينظر السامع في مفهومات اولا ثم
اللفظ فيضبطها باعتبار مبناه والتامل اي وبالتامل في
المراد من معناه كقوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم فان كلمة
انى تستعمل بمعنى اين كقوله تعالى انى لك هذا وهذا المعنى يقتضي
الحل اتيان دبر المراة لانه يقتضي العموم في الحال وبمعنى
كيف كقوله تعالى انى يحيي هذه الله بعد موتها وهذا المعنى
لا يقتضيه لان كيف سوال عن الحال فيكون معناه على
اي حال شئتم سواء كانت قاعدة او مضطجعة او مستدبرة
او على الجنب بعد ان يكون المأتي واحدا وهو القبل فاشكل

الاتيان في دبرها فتأملنا فيه فظهر انه بمعنى كيف بقرينة
الحرث فان الدبر موضع الفرث لا محل الحرث بخلاف القبل
فانه مكان الحرث لما يلقي في ارحامهن من النطف الذي بمنزلة
البذر للنسل فيكون الاتيان في الموضع الذي يتعلق به هذا
الغرض وهو القبل لا الدبر ومجمل يقابل المفسر من اجملت
الحساب اذا ضممت بعضه الى بعض واجمل الامر ابهم وهو ما
اي كلام اشتبه مراده اي المراد منه لتزاحم المعاني فيه من غير
رجحان لاحدها وذلك التزاحم قد يكون بالوضع في المشترك
اذا انسد فيه باب الترجيح وقد يكون بابهام المتكلم
كالصلوة والزكاة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع
المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا قبل التفسير
فاحتاج اي الاستفسار اي من المجمل حيث لم يدرك من نفس
العبارة ثم انه قد يحتاج بعد ذلك الى الطلب والتأمل كبيان
النبي عليه السلام الربا في الاشيا الستة من غير قصر
عليها فبقي فيما وراها مجملا غير معلوم كما كان قبل البيان ولذا
قال عمر خرج النبي من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربا الا انه
لما احتمل ان يوقف عليه بالتأمل في هذا البيان صار
مشكلا فيه وبعد الادراك والتأمل فيه والوقوف على المعنى صار
مؤولا في الكل كذا قالوا والمراد بالمعنى العلة التي ادركها
المجتهد وهي عند الحنفي القدر مع الجنس وعند الشافعي
الطعم والثمنية وعند مالك القوت والادخار ومثاله
المجمل كاية الربا فان قوله تعالى وحرم الربا مجمل لان الربا في
اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم
ان المراد اي فضل فيكون مجملا ثم لما بينه عليه السلام بالاشيا
الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل لتعلم علة الربا

والحكم

والحكم في غير الاشيا الستة وحكمه التوقف فيه اي بعد اعتقاد
الحقيقة فيما هو المراد منه الى ان يتبين مراده اي المراد منه
من المجمل اي من بيان المجمل اي ببيانا شافيا كالصلوة فانها في
اللغة الدعا وذلك غير مراد وقد بينها النبي صلى الله عليه
وسلم بتواتره بفعله وقوله وكالزكاة فانها في اللغة النما وذلك
غير مراد وقد بينها عليه السلام بقوله ادوا ربع عشر اموالكم
رواه ابو داود والدارقطني ومتشابه يقابل المحكم وهو ما
اي كلام لم يرج اي لم يتوقع في الدنيا بل وفي الاخرى بيان مراده
اي المراد منه لشدة خفائه كالمقطعات في اوايل السور وكايات
الصفات مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وكل شي
هالك الا وجهه ويد الله فوق ايديهم ونحوها مثل العين
والقدم والسمع والبصر والمجي وجواز الرؤية بالعين وامثال
ذلك مما دل النص على ثبوته لله مع القطع بامتناع معانيها
الظاهرة لله سبحانه لتنزيهه عن الجسم والجهة والمكان فهذا
كله من قبيل المتشابه بمعنى حقيقته ولا يدرك كيفيته كذا
في التلويح قال فخر الاسلام هذا في حقنا لان المتشابهات
كانت معلومة للنبي عليه السلام وفيه بحث حيث يحتاج
الى الاعلام ببيان المرام فان قلت نحن في بيان اقسام
ما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لانقطاع
رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم ايراده ههنا عقيب
مثناه قلت يثبت به معرفة ان لله صفة يعبر عنها
باليد والوجه وغيرها وانا لم نعرف ما اريد منها ومعرفته
المقدار ووجوب اعتقاده من احكام الشرع ولا يبعد ان يكونا
ايماء الى ما قال الصديق الاكبر من ان العجز عن درك الادراك
ادراك وتوضيحه ما ذكره من السوال وهو ان الكلام للافهام

فلما لم يكن للراسخين من الاعلام حظ ما بالمتشابهات فما الفائدة
في انزالها والجواب ان الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلا
الجاهل بالمبالغة في طلب العلم يبتلي الراسخ بجذب لجام عنان
ذهنه عن التامل والطلب فان رياضة البليد تكون
بالعدو وفي رياضة الجواد جذب العنان والمنع عن السير
وهذا اعظمها بلوى واعمها جدوى لان هذا الابتلا هو ان
يسلم ذلك الى الله تعالى ويفوضه اليه ويلقي نفسه في مدرجة
العجز والهوان لديه ويبتلا شاعلميته في علم ربه ولا يبقى له
في بحر الفنا اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام السالكين واقصى
مرام السايرين كما قيل العجز عن درك الادراك اشراك والعجز
عن درك الادراك ادراك ثم اعلم ان انقطاع رجايا به مذهب
عامة الصحابة ومنهم الخلفا الاربعة وكذا مذهب التابعين
وعامة اهل السنة والجماعة وهو مختار المتقدمين من
اصحابنا واصحاب الشافعي من انه لاحظ لاحد في درك المتشابه
من الراسخين وان الوقف على قوله الا الله واجب اي وقف لازم
والراسخون مبتدا ويقولون خبره ويؤيده قراءة ابن مسعود
ان تاويله الا عند الله اذ لا يمكن عطف الراسخون عليه لانه
مجرور لفظا ومحلا ويقويه انه سبحانه وتعالى ذم من اتبع
المتشابه ابتغا التاويل كما ذم من اتبعه ابتغا الفتنة ومدح
الراسخين بقولهم كل من عند ربنا اي سوا علمنا او لم نعلم فجعل
اتباع المتشابهات حظ الزائغين والاقرار بحقيقته مع العجز
عن دركه حظ الراسخين وذهب اكثر المتاخرين وعامة المعتزلة
وائمة التفسير الى ان الراسخ يعلم تاويله وان الوقف على قوله
والراسخون في العلم لا على ما قبله لان الراسخ لو لم يعلم تاويل
المتشابه لم يكن له فضل على الجاهل ولم يزل المفسرون الى

يومنا

يومنا يفسرون المتشابه ولان انزال القران لانتفاع العباد
فلو لم يعلمه غير الله لطعن فيه الطاعنون الا انه ان كان
محتملا لتاويل واحد فقط اوجبوا القول به قطعا وان كان
محتملا لوجوه من التاويل الصحيح لم يقطعوا بواحد منها
انه المراد بل يذكرون المجموع ويعتقدون ان المراد واحد
منها على الابهام والحاصل ان المذهب الاول عبودية
وهي الرضا بما يفعل الرب والثاني عبادة وهي الفعل بما
يرضي الرب فالاول اسلم والثاني احكم والقول بالاسلم اسلم
والله اعلم وقيل الاختلاف في هذه المسئلة بحسب الحقيقة
لان من قال الراسخ في العلم يعلم تاويله اراد به انه يعلم ظاهرا
ومن قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلم حقيقته فانما ذلك الى الله
سبحانه وتوضيحه ان مراد الاولين بالتوقف انما هو التوقف
عن طلب العلم اليقيني الظني فان مراد الاخرين بمعلومية
التاويل العلم الظني لا اليقيني لان ائمة التفسير انما تكلموا
في تاويله ظاهرا لا حقيقة فيكون النزاع لا حقيقيا والحق ان لمطابح
هذا لا يختص بالمتشابه بل اكثر القران بل كله من هذا القبيل
في معرض البيان ولذا قيل هو معجز بحسب المعنى كما هو معجز
بحسب البيان المبنى لانه لا تنقضي عجايبه ولا تنتهي غرايبه
والتوضيح ما ذكر في التلويح فان قيل ما من اية الا وقد
تكلم العلما في تاويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على
عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف
مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه
في ارايهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا
لتاويلهم وبيانا لفساد تاويلهم وفيه نظر لان كان في القران
الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة

والتابعين وعن ابن عباس انه كان يقول الراسخون في العلم
يعلمون المتشابه وانا ممن يعلم تاويله انتهى ولا يخفى انه
يمكن دفعه بان المراد بالمتشابه من هو منتقدمو هم
ومشاهيرهم ولعل ابن عباس اراد بالمتشابهات بعضها
كالحروف المقطعات ونحوها ومع هذا اعلم دون علم فالتوقف
أسلم والله اعلم وحكمه التوقف فيه ابدا مع اعتقاد حقيقته
المراد به اي اعتقاد ان مراد الله تعالى لذلك حق وفي الاصل
وحكم اعتقاد الحقيقة قبل الاصابة اي قبل يوم القيامة
لانه يصير معلوما ومكشوفا في الاخرة كذا قاله ابن الملك
وفيه بحث لا يخفى واما تعليله بقوله لان انزال المتشابه
للابتلاء ولا ابتلاء في الاخرة فالمستقيم حجة للدعوى وذلك لان
الله تعالى خلق الدنيا للابتلا والعقبى للجزا كما يشير اليه قوله
سبحانه وتعالى الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم ايكم احسن
عملا وقال تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والمراد به يوم
القيامة وهذا الابتلا وهو ان يسلم الامر لله ويلقي نفسه في
مدرجة العجز عما ابتلاه وينلاشى علمه في علم الله على ما قد بيناه
وهذا المتشابه كالمقطعات في اوايل السور وهي الحروف التي
يقطع في التكلم بعضها عن بعض كقوله الم وق ون وهذا اتشابه
في الاصل وقد يكون تشابه في الوصف كرؤية الله تعالى في
الاخرة وكالايات الدالة على الصفات التي لا يمكن اجراؤها على
ظاهرها كاليد والعين والوجه والاتيان والمجي والاستواء
على العرش والنزول ووضع القدم والسمع والبصر وامثال
ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع
معانيها الموافقة لما في الشاهد على الله لتنزهه عن الجهة
والمكان فان قيل الرؤية لا تحتاج الى الجهة والمسافة

م بيان
وكالايات

بدليل

بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه فالجواب
ان الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذا المرام في علم الكلام
ثم اعلم ان ما قيل من ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لانه
مبني على نقل اللغة والنحو والصرف وعدم الاشتراك والمجاز
والاضمار والتخصيص والتقديم والتاخير والناسخ والمعارض
العقلي ونحوه كلها ظنيات باطل لان بعض اللغات والنحو والصرف
بلغ حد التواتر كاللغات المشهورة ورفع الفاعل ونصب
المفعول وان ضرب ونحوه فعل ماض وامثال ذلك فكل تركيب
مؤلف من هذه المشهورات قطعي كقوله ان الله بكل شيء عليم
ونحن لا ندعي قطعية جميع النقليات ومن ادعى ان لا شيء من
التركيبات بمفيد للقطع بمدلوله فقد انكر جميع المتواترات
كوجود بغداد مما هو الا محض للسفسطة والعناد ثم العلما
يستعملون العلم والقطع بمعنيين احدهما ما يقطع الاحتمال
أصلا كالمحكم والمتواتر وثانيهما ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل
كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا فالاول يسمونه علم
اليقين والثاني علم الطمانينة والثالث اي القسم الثالث من
أصل الاقسام في وجوه استعمال ذلك النظم اي طرق استعماله
وهو اي الثالث اربعة اي اربعة اقسام الحقيقة ومعناها
الثابتة من حق الشيء اذا ثبت ومنه قوله تعالى ولكن حقت
كلمة العذاب فهي فعيلة بمعنى فاعل والمثبتة من حققت
الشيء اذا اثبته فهي فعيلة بمعنى مفعولة كالنطيحة وهي اي في
الاصطلاح اسم لما اي للفظ اريد به ما وضع له والمراد بوضع
اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان
ذلك التعيين من واضع اللغة فوضع لغوي كالانسان المستعمل
في الحيوان الناطق وان كان من الشارع فوضع شرعي كالصلاة

المستعملة في العبادة المخصوصة وان كان من قوم مخصوصين
فوضع عرفي خاص كالكلمات من الاصطلاحات التي تخصهم
كالنقض والقلب والجمع والفرق للفقهاء والجوهر والعرض والكون
للمتكلمين والرفع والنصب والجر والجزم للنحاة وكالفناء
والبقاء والفرق والجمع للصوفية والا فوضع عرفي عام كالدابة
لذات الاربع فالمعتبر في الحقيقة تقدم الوضع بشيء من الاوضاع
المذكورة وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان او عاما كقوله
تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وقوله لا تقربوا الزنا
فان كل واحد من النصين خاص في المامور به والمنهي عنه
عام في المامور والمنهي والمجاز وهو مرادف للاستعارة عند
الفقهاء وهو اسم لما اريد به غير ما وضع له وفي التعريف
اشارة الى ان الحقيقة والمجاز يتعلقان بارادة المتكلم
فقبل الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا لكن بشرط ارادة
في الاصل العلاقة بينهما اي المناسبة بينهما بين ما وضع له
اللفظ وبين غيره الذي اريد به كتسمية الشجاع اسدا او العتق
عبدا او العصير خمرا باعتبار ما كان وما يكون واحترز به عما لا
مناسبة بينهما كاستعمال الارض في السماء وعن الدال ايضا
لان ارادة عدم الدلالة على شيء وكونه لغوا ارادة ايضا
وهو غير موضوع له ولكنه ليس بمجاز لعدم المناسبة فان قلت
التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة كقوله ليس كمثله
شيء فان الكاف زائد والزائد لا معنى له قلت ان له معنى وهو
تاكيد التشبيه وهو معنى غير موضوع له لانه موضوع للتاسيس
هنا او باعتبار الارادة تنقسم اقسام المجاز الى ما انقسمت
اليه اقسام الحقيقة ايضا فان الارادة ان كانت ارادة واضع
اللغة فالمجاز لغوي وان كانت ارادة الشارع فالمجاز شرعي

وان

وان كانت ارادة قوم مخصوصين كالعلماء وارباب الحرف فالمجاز
عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا والا فالمجاز عرفي عام وحكمه وجود
ما استعير له خاصا كان او عاما فمثال الاول قوله تعالى او
لامستم النساء فان المراد منه الجماع وهو خاص ومثال الثاني
الصاع في حديث ابن عمر مرفوعا لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين
ولا الصاع بالصاعين فانه عام فيما يحله اذ لا خلاف ان حقيقة
الصاع ليست بمرادة فانه بيع نفس الصاع بالصاعين جائز
بالاجماع وانما المراد ما يحله بطريق اسم المحل ثم انه جنس يحلى
باللام فيستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره واعلم
ان وقوع المجاز كثير في القران العظيم بناء على ان المجاز ابلغ من
الحقيقة كما ان التلويح افصح من التصريح كقوله تعالى خذوا
زينتكم عند كل مسجد اني اراني اعصر خمرا جدارا يريد ان ينقض
واسال القرية ليس كمثله شيء واخفض لهما جناح الذل واشتعل
الراس شيبا الحج اشهر الله نور السموات والارض كلما اوقدوا نارا
للحرب اطفاها الله ومكروا ومكر الله جزاء سيئة سيئة مثلها الله
يستهزئ بهم وامثالها ثم الحقيقة لا تسقط عن المسمى ما دام
المسمى باقيا ومعناه استحقاق المسمى اطلاق اللفظ عليه والمعنى
لا يصح نفيه عما وضع له بخلاف المجاز فان نفيه عنه صحيح كما
يسمى الجد ابا ويصح ان يقال الجد ليس باب ومتى امكن العمل
بها اي بالحقيقة سقط المجاز لانه خلف عن الحقيقة والخلف
لا يعارض الاصل فيكون العقد في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان فكفارته الاية لما ينعقد ويرتبط وهو ربط
اللفظ باللفظ لايجاب حكم كربط القسم بالمقسم عليه لاثبات البر
وربط لفظ البيع والشرا لاثبات الملك وهذا اقرب الى الحقيقة
لان الاصل العقد عند الحبل وهو شد بعضه ببعض ثم استعير

المحل عام

للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعمر
لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزم القلب فكان الحمل على
ربط اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة ثم هذا العقد انما
يوجد فيما يتصور فيه البر وهو اليمين المنعقدة في المستقبل
واما في الغموس فلا يتصور ذلك فلا يجب عليه فيه الكفارة
وقال الشافعي المراد بالعقد عزم القلب وقصده فاوجب
الكفارة في اليمين الغموس وهي الحلف على امر ماض يتعمد
الكذب وفيه لان القصد موجود فيه الا ترى ان اليمين التي
جرى على اللسان من غير قصد تسمى لغوا وكذا حمل النكاح
المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من غير قصد تسمى
لغوا في قوله على الوطي اولى من حمله على العقد كما ذهب اليه
الشافعي لان النكاح مستعمل في الوطي كقوله عليه السلام ناكح
اليد ملعون على ما رواه الفقهاء دون المحدثين من العلماء
وفي العقد ايضا كما قال تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
الا ان استعماله في الوطي حقيقة لانه موضوع للضم وهو موجود
في الوطي دون العقد فحاصله ان الشافعي حمل النكاح
المذكور في الاية الاولى على العقد قياسا له على النكاح في الاية
الثانية ونحوها فانه اريد منها العقد اجماعا قلت
العمل بالحقيقة اولى من العمل بالمجاز واما حمله على العقد
فيما احتف به من القراين الصارفة اليه من السياق والسباق
والاقتران بالعدد فلا نزاع فيه وانما النزاع عند عدم القراين
وهذا مختار فخر الاسلام لكن عامة المشايخ وجمهور المفسرين
على ان النكاح المذكور في الاية الاولى هو العقد ايضا ولعل
وجهه ان نفي العقد ابلغ من نفي الوطي وابعد عن ترك الادب
ومن ثم قال بعض المفسرين لم يذكر في القران الوطي بلفظ بدل

على

على حقيقته ومن حكمهما اي الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعهما
مرادين بلفظ واحد اي في وقت واحد بان يكون كل منهما متعلق
الحكم نحو لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع لان اللفظ
للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار
والحقيقة كالثوب المملوك فاستحال اجتماعهما كما استحال ان
يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد
وذهب الشافعي الى جوازه اذا صح الجمع بينهما كما في قولك لا تقتل
اسدا وتريد سبعا ورجلا شجاعا واذا لم يصح لا يجوز كالامر في
الوجوب والاباحة فان العمل بهما مستحيلا لامتناع الجمع
بينهما ويدل على جوازه قوله تعالى اهبطوا خطابا لادم وحوى
وابليس مع ان الصفة حقيقة للمذكر مجازية في المؤنث كذا ذكره
ابن الملك وفيه انه مبني على التغليب وهو مجاز لا على الجمع بين
الحقيقة والمجاز ثم اعلم انه لا نزاع في استعمال اللفظ في
المعنى الحقيقي والمجازي معا بحيث يكون اللفظ الواحد
بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا وكذا لا نزاع في جواز
استعمال اللفظ في المعنى المجازي الذي يكون المعنى الحقيقي
من افراده وهذا هو المسمى بعموم المجاز عندنا وهذا اصل
كبير يندفع به كل ما يتوهم من الجمع بين الحقيقة والمجاز
كما يندفع به دعوى الشهرة ما نرى اي من الزيادة على النص
بخبر الواحد ويتفرع على هذا البحث انه اذا اوصى لمواليه
بثلث ماله لا يتناول مولى الموالي واذا كان له عتيق واحد
يستحق نصف الثلث ويكون النصف الباقي للورثة
لا لمولى الموالي وان كان له عتيقان يستحقان جميع الثلث
لان للمثنى حكم الجمع في الوصية اعتبارا لها بالميراث لانها اخته
لما سبق من انه اما متى امكن العمل بالحقيقة سقط المجاز

فان عتيق الانسان حقيقة لمن باشر عتقه وللمولى الموالي
مجاز لعدم مباشرته اعتاقهم ولكنه صار سببا له وقد اريد
منه الحقيقة فلا يراد المجاز ولا يعطى لمولى الموالي شيء من الثلث
لان اسم المولى مجاز فيه ولو لم يكن له عتيق واحد ولا اولاده لان
الموالي حقيقة فيهم ايضا كان الثلث لمولى عتيقه وكذا لا يلحق
غير الخمر كالمنصف والمثلث من الاشربة اذا شرب منها بالخمر
في ايجاب الحد لان الخمر حقيقة في الني من ماء العنب اذا غلا واشتد
وقذف بالزبد واطلاقه على غيره مجاز بعلاقة المشابهة في مخامرة
العقل واذا ثبت الحقيقة مراده بالنص وهو قوله عليه السلام
من شرب الخمر فاجلدوه كما اخرجه ابو داود والنسائي وابن
ماجه وابن حبان والحاكم من حديث ابي هريرة خرج المجاز
لامتناع الاجتماع بينهما وقال الشافعي يلحق في ايجاب الحد
لمخامرة العقل فيوجب الحد بشرب القليل من سائر الاشربة
المسكرة كما في الخمر مستدلا بالحديث المذكور حيث يشير الى
ان سائر الاشربة خمر لمخامرة العقل فيدخل تحت عموم النص
وقد الحقت سائر الاشربة في ايجاب الحد عند السكر فكذا
القليل والجواب بما مر من امتناع الاجتماع فكل ما مر
على اصله واما وجوب الحد في الكثير فقد ثبت بالاجماع وبقوله
عليه السلام المسكر من كل شراب لا بطريق الالحاق فان قلت
لم لا يجوز ان يراد بالخمر مطلق ما خامر العقل ويثبت ايجاب الحد
في الجميع بعموم المجاز فخارج عن البحث لان البحث في الجمع بين
الحقيقة والمجاز وكذا لا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه لان اسم
الابن حقيقة في الصلبي ومجاز في ابن ابنه والمجاز لا يزاحم الحقيقة
وهذا قول ابي حنيفة وقالا يدخل بنو بنيه في الوصية لان اسم
البنين يتناول الفريقين فيتناولهم عموم المجاز وصورة المسئلة

له

له ما اذا اوصى لابناء زيد بثلث ماله ولزيد ابناء وابناء ابناء
انصرفت الوصية لابنائه عند ابي حنيفة ويستوي فيه الابنان
فصاعدا واذا انفرد واحد كان له السدس عملا بالحقيقة لان
اسم الابن حقيقة فيمن يولد منه بلا واسطة وقد اريد اتفاقا
فلا يراد المجاز وهو بنو بنيه لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
وعندهما تنصرف الوصية لابنائه وابناء ابنائه بالتسوية
بينهم عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين
جميعا فلو كان ذكورا واناثا ينصرف الثلث الى الذكور دون
الاناث لان الحقيقة وهي الذكورة متحققة مراده بالاجماع
فلا يجوز ارادة المجاز وهو الذكورة والاناث وعندهما وهو
قول لابي حنيفة ان الثلث بين ذكورهم واناثهم جميعا لعموم
عملا بالعرف لا قولا بجواز الجمع فان لم يكن الا اناث خاصة فلا
شيء لهن اتفاقا لعدم وجود الحقيقة اللغوية والمجاز العرفي
فلو كانت الوصية بلفظ الاولاد انصرف لمن كان من صلبه
ذكورا كانوا واناثا خلصا كانوا او مختلطين فلو كان له اولاد
واولاد اولاد انصرفت الوصية للصلبين منهم خاصة عند ابي
حنيفة وعندهما للفريقين جميعا وقيل ينصرف الى الصلبين
اتفاقا لعدم العرف في اطلاق لفظ الاولاد على اولاد الابن
بخلاف لفظ الابناء وكذا لا يراد اللمس باليد في قوله تعالى او لا
مستم النساء لان المجاز وهو الجماع مراد بالاجماع حتى احلوا
للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله الا ههنا فلم
تبق الحقيقة مرادة لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
وقد نقل الفقهاء عن الشافعي انه قال احمل اية اللمس على
المس باليد والوطي جميعا ذكره ابن الملك الرهاوي
حاصل هذا النقل يعلمنا ان حمل المس على حقيقته ومجازه

لانا الجمع بينهما جائز عنده على أصله قلت الاظهر ان
مراد الشارح بهذا انه يحمل آية التمس باعتبار قرائتيها في
النقض والمدعلى المس والوطي لا في انال التيمم للجنب ثبت بحديث
عمار وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان الزيادة
على النص بخبر الواحد نسخ معنوي عندنا فلا يجوز فلم يثبت
حل التيمم للجنب الا بالاية وفي التلويح ان قيل الاجماع مع
مخالفة ابن مسعود فعنده المراد بها المس باليد ولا
صحة لتيمم الجنب قلنا اريد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع
الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد
وجوز تيمم الجنب بدليل اخر وانما يقع الحلف على الملك والاجارة
وعلى الدخول حافيا ومنتعلا فيما اذا حلف لا يضع قدمه
في دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى
فلا يرد نقضا على الاصول المذكورة بان من حلف ان لا يدخل
دار فلان فداره المملوكة داره حقيقة والمستاجرة داره
مجاز لصحة النفي حيث يحنث الحالف اذا دخل داره مملوكة
أو غير مملوكة وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز وكذا وضع
القدم حقيقة في الحافي مجاز في المتنعل وبيان جواز الثاني
أن وضع القدم سبب الدخول فذكر السبب واراد المسبب
والدخول يشمل الحافي وغيره وتركنا العمل بالحقيقة لدلالة
غرض الحالف لان غرضه منع نفسه عن الدخول لا عن وضع
القدم فعملنا بعموم المجاز وهذا اذا لم يكن نية اما لو نوى
أن لا يضع قدمه حافيا فدخلها منتعلا او ماشيا فدخلها
راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة
كلامه وهي مستعملة ولو نوى فيه وضع القدم من غير دخول لا
يصدق قضاء لانه مهجور غير مستعمل وفي التلويح ان قلت

فقد صرح

فقد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة
غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت
كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا
وهي غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية اعني
وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو
وضع القدم بلا دخول لم يحنث كذا ذكره قاضي خان
وبيان جواب الاول ان الحامل على هذه اليمين المعادات
والدار ليست بصالحة لها واريد بدار فلان دار يسكنها
فلان والدار المسكونة لفلان اعم من ان تكون مملوكة
له او غيرها ونوضحه ان المراد بان تكون الدار مضافة
الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهوان الدار
لا تعادي ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها الا ان
السكنى قد تكون حقيقة وقد تكون ظاهرة وقد تكون
دلالة بان تكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى
فيها فيحنث بالدخول في دار تكون ملكا لفلان
ولا يكون ساكنا فيها والقيام دليل السكنى التقدير
وهو الملك صرح به في الخانية والظهيرية لكن ذكر
شمس الائمة انه لو كان غير ساكن فيها لا يحنث لانقطاع
النسبة بفعل غيره كذا في التلويح وقال في الاصل
وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم
يقدم فلان لان المراد باليوم الوقت مجازا وهو عام
شامل لليل والنهار وبيانه انه اذا قال عبده حر يوم
يقدم فلان ولم ينو شيئا فقدم فلان ليلا او نهارا اعتق
وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم حقيقة
في النهار مجاز في الليل كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ

دبره وان التولي عن الزحف حرام مطلقا ليلا كان او نهارا
وجوابه ما ذكر في التبيين ان النهار للبياض خاصة
من طلوع الشمس الى غروبها والليل للسواد خاصة
وهو ضد النهار واليوم من طلوع الفجر الى الغروب
وعليه الفقها وقيل من طلوع الشمس وعليه الحكما
وقيل ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس ليس من
الليل ولا من النهار ولا من اليوم وكلام المحيط مشعر
بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبياض النهار
الا ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت اذا قرن
بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل يمتد
واستعمال الناس حجة يجب العمل بها ثم الفعل الممتد
هو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين
وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين ودخلت
ثلاثة ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر هو الفعل
الذي يتعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم
وذلك لان اليوم صريح في النهار فلا يعدل عنه الا عند
تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم
غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة
تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا
له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم
جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل
امتد الظرف فليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على
حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا
لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون
معيارا لغير الممتد فحينئذ لا يصح حمل النهار على اليوم

الممتد

الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر
في العرف ممتدا وهو الان سواء كان من النهار او من
الليل فان قلت قد وقع في كلام كثير من المشايخ
ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في
مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج
او التكلم لا يمتد وكذا وقع في جامع الصغير وايمان
الهداية قلت هو من تسامحاتهم حيث
لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف
اليه في الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا كامرك بيدك
يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما يتعلق
به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر
بيدها لان كون الامر بيدها مما يمتد كذا في التلويح
وفي الاصل ايضا واذا اراد النذر واليمين اذا قال
لله علي صوم رجب ونوى به اليمين لانه نذر بصيغته
يمين بموجبه وبيانه انه اشارة الى سؤال متضمن لاشكال
وهو انه اذا قال انسان لله علي صوم رجب ونوى النذر
واليمين معا او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان
نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد حتى لو لم يصمه
يلزمه القضا لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا وفيه
جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة
لعدم توقف ثبوته على القرينة ولليمين مجاز
لتوقفها على القرينة وهي النية والجواب
انه نذر بصيغته يمين بموجبه اي اثره الثابت وهو لزوم
المنة ولانه المقصود بصيغة النذر ولابد ان يكون
المنة وقبل النذر مباح الترك اذ لا نذر في الواجب

فصار النذر تحريما للمباح وتحريم المباح يمين لان النبي عليه
السلام حرم مارية القبطية على نفسه فسمى الله تعالى
ذلك يمينا واوجب الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم
ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم
اي شرع لكم تحليلها بالكفارة كذا في الشروح وعليه
الاكثرون وقيل في الاستدلال بالاية على ان
تحريم المباح يمين نظر لان النبي صلى الله عليه وسلم
حلف صريحا فانه قال والله لا اقربها على ما ذكر في الكشاف
فيكون تسمية اليمين بصريح اليمين واجيب
بانه على تقدير صحته لا يمنع الاستدلال على ان تحريم
المباح يمين انما هو بنص الاية المذكورة حيث سمى
فيها تحريم المباح يمينا فان هذا كاف في المدعى
واما حكاية النبي صلى الله عليه وسلم فانما هي
سبب لنزول الاية والعبرة بعموم اللفظ لا لخصوص
السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا
بالعمومات الواردة في حوادث خاصة كذا في التوضيح
وقال في التلويح لان التمسك انما هو
باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم
اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر
من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة
في حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على
تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم
اللفظ وذلك كاية الظهار نزلت في خولة امراة
اوس ابن الصامت واية اللعان في هلال ابن امية
واية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة

المجن

المجن وكقوله عليه الصلاة والسلام ايما اهاب دبغ فقد
طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق
الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او ريحه او طعمه
ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة انتهى وقيل
الاولى ان يستدل بما روى مسلم في صحيحه انه صلى
الله عليه وسلم قال كفارة النذر كفارة اليمين
ومعناه والله اعلم كفارة اليمين الثابتة بصيغة
النذر كفارة اليمين الصريحة فهذا احد الاجوبة
المشهورة عن الاشكال في المسالة المذكورة والثاني
ما ذكره شمس الائمة ان لله يمين مثل لفظ والله قال
ابن عباس دخل ادم الجنة فلله ما غابت الشمس
حتى اخرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب
عند الاطلاق على النذر عادة فاذا نوى اليمين فقد
نوى بكل لفظ ما هو من محتمله فتعمل نيته
ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة
فعلى هذا الجواب لو قال نذرت ان اصوم
رجبا ونوى النذر واليمين لا يكون الا نذرا لعدم
لفظ يصح نية اليمين فيه وعلى الاول يكون نذرا
ويمينا لعدم التعويل على وجود ما يفيد من الالفاظ
واعلم ان المجوزين للجمع بين الحقيقة والمجاز
تمسكوا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون
على النبي فان الصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة
الاستغفار والجواب على وجه الصواب ان
معنى يصلون يعتنون واما تمسكهم بقوله تعالى الم
تر ان الله يسجد له من في السموات الاية حيث

نسب السجود الى العقلا وغيرهم وسجود العقلا وضع
الجبهة وسجود غيرهم الانقياد والطاعة فالجواب
عنه ان المراد بسجود من مطلق الانقياد سواء به
الحيوانات والجمادات والعباد ولما كان المقصود
من الناس جميعا الانقياد الخاص قال وكثير حق
عليه العذاب حيث لم يوجد منهم القيام بهذا الخطاب
واما قول صاحب التوضيح ان ما ذكروا من ان
الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار
لا سيما المنكرين منهم لا يمسهم الانقياد اصلا
ففيه نظر اذ هم المنقادون لما يراد منهم من
الحكم الكوني ولو لم يوجد فيهم الانقياد بالحكم
الشرعي ثم قوله وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود
وضع الراس في الجميع غاية من البعد مع ان السجود
الشرعي هو وضع الجبهة دون الراس حتى لو وضع
الراس من جانب القفا لم يكن ساجدا على ان
وقوعه في غاية من الاستبعاد في حق الجماد
واكثر العباد واعجب من هذا قوله ولا يحكم باستحا لة
من الجمادات الا من يحكم باستحالة التسبيح من
الجمادات والشهادة من الاعضا والجوارح يوم القيامة
مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا وفي التلويح ينبغي
ان يكون اشارة الى شهادة الاعضا الى حقيقة
التسبيح فان اكثر المفسرين على انه مؤول بالدلالة
على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون
محكما المحتمل الا ان يراد بالمحكم المتضح المعنى
واما قوله ولا يحكم بالاستحالة الى اخره ففيه نظر

لان

نظر لان الحكم باستحالته من الجماد ان ليس باعتبار ان
ذلك ليس بقدرة الله تعالى بل باعتبار ان ليس لها
وجود ولا حيوة كما حكم عليها باستحالة المشي
بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف
التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها
عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روي
ذلك عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضا
والجوارح على انه يمكن حمل تسبيحها على الكلام
النفسي والمعنى الانسي كما في ذكر القلبي الانسي واما
قوله ولكن لا تفقهون تسبيحهم ان المراد هو
حقيقة التسبيح لا الدلالة على الوحدانية ممنوع
اذ معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة
ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال
الصادق بل الانسب بحقيقة التسبيح لا تسمعون
لا لا تفقهون ثم قال صاحب التلويح الاظهر في الجواب
عن الاية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل اي
ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الطا عة
والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس انتهى وهو
بناء على ما ذكره صاحب التوضيح حيث قال في قوله
تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الاية واوردوا
على هذه الاية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان
هذا النص من المتنازع فان الفعل متعدد الضماير
فكانه كرر لفظ يصلي واجابوا عن هذا بان التعدد
بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هنا
وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لا نجوز في مثل

هذه الصورة اي صورة نقله القماقم اذ منا نحن كون الاية
من المتنازع فيه انتهى فالاولى ما قدمناه من ان قولهم
وكثير حق عليه العقد اي جملة معترضة بيانية او حالية لبيه
ثم ان كانت الحقيقة متعذرة وهي ما لا يوصل اليه الا
بمشقة تحول القول الى المجاز بالاجماع كما اذا حلف
لا ياكل من هذه النخلة تحولت اليمين عن الحقيقة
الى ما يخرج من النخلة من طلع وثمار وبسر ورطب
وتمر ونبيذ وخل متخذ منه اي حال فيهما مجاز اذ ذكر
الشيء واراده مجاوره فان لم يكن لها ثمر كشجر الخلاف
فثمنها ولو تكلف واكل عين النخلة وهو ورقها وخشبها
لا يحنث في الصحيح وهذا اذا لم تكن له نية
فاما اذا نوى شيئا يقع على ما نوى اذا كان اللفظ محتملا
له لكن نقل عن الامام شمس الائمة الكردري
ولو اضاف يمينه الى شيء يمكن الاكل عينه كقصب السكر
تقع يمينه على اكل عينه فان قلت
المحلوف عليه عدم اكلها وهو غير متعذر بل المتعذر اكلها
قلت اليمين اذا دخلت في النفي كانت لامتنع
بموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون
ماكولا لا يكون ممنوعا باليمين واما اذا حلف لا ياكل من
هذا الدقيق وقع على ما يتخذ منه لان الحقيقة
مهجورة واختلفوا فيما اذا اكل عين الدقيق فقيل
يحنث وقيل لا وهو الاشبه بالعقل والاصح في الاختيار ر
لان الحقيقة لما هجرت لم تكن مرادة من الكلام فلم
يتعلق به حكم من الاحكام وكذا يصير الى المجاز اذا كانت
الحقيقة مهجورة وهي ما يمكن الوصول اليها بلا مشقة

الا ان

الا ان الناس هجروها وتركوها كما اذا حلف لا يضع
قدمه في دار فلان لان حقيقته وضع قدمه حافيا
وان لم يدخل وهو ممكن لكنه مهجور عرفا والمهجور عرفا
كالمتعذر فانصرف اليمين الى الدخول مطلقا وهو
المجاز المتعارف فيحنث ان دخلها حافيا او متنعلا
راكبا او ماشيا ولا يحنث بمجرد وضع القدم من غير دخول
بان اضطجع ووضع قدمه في الدار بحيث يكون باقي
جسده خارجها ثم الحنث بالدخول حافيا لا من جهة كونه
حقيقة بل من جهة ان ذلك صار فردا من افراد المجاز
وهو معنى عموم المجاز فانه استعمال اللفظ في معنى
مجازي عام بحيث يكون المعنى الحقيقي من افراده
فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط
بالدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة قلت
كانهما ارادا انه حقيقة عرفية وهي غير مهجورة بخلاف ف
الحقيقة اللغوية وهي وضع القدم مطلقا ثم المهجور
شرعية كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة
الى الجواب مطلقا اي بنعم ولا مجازا بطريق اطلاق
اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب
لانه يتناول الاقرار والانكار والخصومة حقيقتها
الانكار فقط والخصومة مهجورة شرعا لقوله تعالى
ولا تنازعوا فيكون حراما ولاباية المسلم بنفسه فيصار
الى المجاز وهو الجواب حتى اذا ادعى رجل على اخر الفا
فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة ليخاصم المدعي
فاقر الوكيل عند القاضي بان لموكله اخذ الالف جاز
وعند زفر والشافعي لا يجوز لانه مامور بالخصومة

وهي المنازعة والاقرار ضد الانكار وهي ضد الخصومة
واما ان اقر في غير مجلس القاضي لم يجز استحسانا عند
ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف الا انه لم يخرج من
الوكالة عندهما في القياس ولا يجوز اقراره في الوجهين
وهو قول ابي يوسف الاول وزفر والشافعي لما تقدم
من انه مامور بالخصومة **قلنا** لا نم انه مامور
بالخصومة اذ لا يجوز ان يامر المسلم بالحرام ولما ثبت
ان الخصومة مهجورة شرعا صير الى المجاز وهو الجواب
المتناول للاقرار والانكار واما قول ابي يوسف
الاخر وهو القول بصحة اقراره مطلقا سواء كان في
مجلس القاضي او غيره فلان الموكل اقامه مقام نفسه
فيصح منه ما يصح من موكله من صحة الاقرار مطلقا **قلنا**
جواب الخصومة انما يكون بمجلس القاضي لترتبه على
خصومة الاخر معه ولو كان اللفظ حقيقة مستعملة
فان لم تكن مهجورة شرعا وعادة ومجاز متعارفا بان
يكون متبادرا الى الفهم في العرف او يكون استعماله
اكثر في عرف الناس من استعمال الحقيقة فالعمل بالحقيقة
عند ابي حنيفة اولى لان المستعمل لا يزاحمه الاصل
وعندهما المجاز اولى بدلالة العرف كما اذا حلف لا ياكل
حنطة او من هذه الحنطة فاليمين عنده على عينها
وعندهما على ما يتخذ منها وكذا اذا قال لا يشرب
من هذا الفرات فعنده يحنث بالكرع لحنطة والكرع
من الفرات وهو يتناول الماء بالفم من موضعه ولا يحنث
باكل الخبز والشرب من الاواني المتخذة وماء من الفرات
وعندهما يحنث باكل ما يتخذ منها لا يحنث باكل عينها

او

او بالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع لانه مجاز عن
اكل ما يخرج به الحنطة وشرب الماء المجاور للفرات
وهو بعمومه يتناول كليهما **فان قلت**
فعلى هذا يلزم ان يحنث باكل السويق عندهما لوجود
اكل ما يخرج به الحنطة **قلت** السويق جنس
اخر بسبب اختلاف اسمه جنس الدقيق عندهما وكذا جواز
بيع الدقيق بالسويق متفاضلا ولا يحنث كذا ذكره
شمس الائمة ومن **هنا** اعرف ان ما قاله بعض
الشراح من ان عند محمد يحنث بكل ما يتخذ من الحنطة
كالخبز والسويق ونحوهما ليس بصحيح ولو شرب
من نهر متشعب من الفرات لا يحنث لان ماء الفرات
انقطع منه بالنهر ولو قال من ماء الفرات فشرب
من نهر اخذ من الفرات سواء شرب بكرع او باناء
يحنث بالاتفاق لانه عقد يمينه على ماء الفرات وهذا
الماء وان تحول الى نهر اخر وهذا الخلاف فيما اذا
لم ينو شيئا فان نوى الحقيقة او المجاز يقع على ما نوى
اتفاقا فان نوى لا ياكل الحنطة مثلا حبا فيمينه
على ما نوى بالاتفاق لانه نوى حقيقة كلامه وان
نوى ان لا ياكل ما يتخذ منه صحت نيته ايضا بالاتفاق
لانه نوى محتمل كلامه ولو كانت الحقيقة والمجاز
سواء في الاستعمال فالعبرة للحقيقة اتفاقا وكذا
اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل او
تكون الحقيقة اكثر استعمالا واما اذا كان المجاز اغلب
استعمالا منها وهي مسالة الكتاب فعند ابي حنيفة
العبرة للحقيقة وعندهما العبرة للمجاز لان المرجو ح

في مقابلة الراجح ساقط كالمهجور بمقابلة المستعمل فيترك
بالضرورة والجواب ان الحمل على الحقيقة
اللغوية اولى لاصالتها وبقاء استعمالها في موضوعها
الاصلي فقول ابي حنيفة اقرب الى التحقيق واليه ولي
التوفيق ثم اختلفوا في تفسير التعارف فقال
مشايخ بلخ المراد به التعامل وقال مشايخ العراق
المراد به التفاهم وقال مشايخ ما وراء النهر ما قاله
العراقيون قول ابي حنيفة وما قاله مشايخ بلخ قولهما
بدليل ما لو حلف لا ياكل لحما فاكل لحم الادمي والخنزير
يحنث عنده لان التفاهم يقع عليه فانه يسمى وعندهما
لا يحنث لانهما لا يوكلان عادة ثم المجاز المتعارف
اولى عندهما مطلقا سوا كان عاما متناولا للحقيقة
ام لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما
يترجح عندهما اذا عم الحقيقة هذا وعلى الاصلين
المذكورين اختلف ابو حنيفة وصاحباه في قوله
تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران فان له حقيقة
مستعملة وهو ما يطلق عليه اسم القران ومجازا متعارفا
وهو ما يسمى قراءة عرفا فجوز ابو حنيفة القراءة في
الصلاة باية قصيرة وجوزاها باية طويلة وللقايل
ان يقول ينبغي على اصله ان يجوز بما دون الاية كما
جزم به القدوري وقال الصحيح من مذهب
ابي حنيفة ان ما تيسر ولم اسم القران تجوز به الصلاة
والذي في الهداية وغيرها ان ادنى ما تجوز به الصلاة
عند ابي حنيفة اية لان المطلق ينصرف الى الكامل
ثم اصلهما منقوض بما اذا حلف لا يقرا القران حيث

بحيث

يحنث بقراءة اية قصيرة اجماعا ويمكن الجواب
عنه بانه انما يحنث بذلك احتياطا وكذا قال في الاسرار
بما قالاه احتياطا فان قوله تعالى لا يدري ثم نظر لا يتعارف
قرانا وهو قران حقيقة ثم من حيث الحقيقة
حرم على الحائض والجنب ومن حيث العرف لم يجز
الصلاة به احتياطا فيهما وفي التوضيح لا خلاف
في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها بمعنى
ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار
وانما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما في الحكم
حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ
وعنده في التكلم حتى تكفي صحة اللفظ من حيث
العربية سوا صح معناه او لا فقول القايل هذا
ابني لعبده معروف النسب مجازا اتفاقا انه كان اسغر
منه سنا وان كان اكبر فعنده مجاز لثبوت العتق لصحة
اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو
ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر وفي التلويح صح
لا يخفى ان المجاز الذي يمكن صحة معناه الحقيقي
في كلام البلغا اكثر من ان يحصى بل في كلام الله تعالى
ايضا كما يقال فلان طويل النجاد وقصد به طول القامة
فانه يصح كلامه فانه لم يكن له نجاد بل وان استحال
المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات
بيمينه وقوله الرحمن على العرش استوى ونحو ذلك
فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم
كذب وترك الحقيقة اي بجملة من الاشيا كما في
عرف من الاستقرا بدلالة العادة اي على تركها

والعادة عبارة عما يستقر في النفوس من الامور المتكررة
المعقولة عند الطباع السليمة وهي عرفية وشرعية
اما العرفية سواء كانت عامة او خاصة فهي ان يصير
اللفظ مستعملا عند الجمهور في معنى بحيث لا يتناول
الى اذهانهم عند سماعه غير ذلك المعنى ولا يستعملونه
الا فيه لشهرته عندهم وكثرة استعمالهم فيه بحيث
ان الحقيقة صارت مهجورة فيه فيما بينهم واما
الشرعية فهي ان يصير اللفظ مستعملا في معنى لا يستعمل
الا فيه بحيث يصير الحقيقة اللغوية مهجورة لان
المقصود من الكلام الافهام فمتى صار اللفظ في العرف
او الشرع بحيث لا يفهم منه الا ذلك المعنى وجب الحمل
عليه لصيرورته المجاز بذلك كالحقيقة العرفية
او الشرعية لتبادر الذهن اليه من غير قرينة كالصلاة
بالقيام والحيوان الصلاة لغة الدعاء كما في قوله عليه
السلام وان كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت
الى الاركان المعهودة واستعملت فيها وترك معناها
لغة فلو نذر ان يصلي يحمل على الاركان وكذا الحج لغة
القصد ثم نقل الى القصد الى مكة للنسك المعروف
وهذا ابتناء على ان الحقائق الشرعية منقولات
من معانيها اللغوية لا كما قال بعضهم من انها موضوعة
بوضع جديد ابتداء وكما اذا حلف لا ياكل راسا فالحقيقة
ما يسمى راسا وهو متروك عادة فيقع يمينه على ما يكبس
في التنانير ويباع بدلالة العادة
وقد تترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه
وهو ان يكون اللفظ متناولا لا لافراد على سبيل الحقيقة

ثم

ثم خص بالبعض لكون بعض الافراد ناقصا وكاملا وهذا
القسم على نوعين احدهما ان يكون اللفظ منبئا عن
كمال في مسماه لغة وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور
فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الناقص لما
ثبت من ان المطلق ينصرف الى الكامل وثانيهما ان
يكون اللفظ منبئا عن القصور في مسماه وفي بعض
افراد ذلك المسمى نوع كمال فعند الاطلاق لا يتناول
اللفظ ذلك الفرد الكامل لصرف اللفظ الى معناه
الوضعي عند الاطلاق كما اذا حلف لا ياكل لحما لا
يحنث باكل لحم السمك وهذا اذا لم يكن له نية
كما في المفهوم فانما يحنث باكل لحم السمك وهو لحم حقيقة
ثمت ترك الحقيقة وارادة المجاز وهو ارادة لحم ناشئ
من الدم وعند مالك يحنث وهو القياس لانه لحم
حقيقة ولذا لم يصح نفيه عنه وقد قال تعالى
ومن كل تاكلون لحما طريا وان العلماء تمسكوا في ذلك
بالعرف لان لحم السمك لم يستعمل استعمال اللحم في
الاطعمة وبايعه لا يسمى لحاما فلا يدخل في اللحم اذ
العرف معتبر في اليمين فيخص به العموم كما يخص في
لا ياكل راسا حتى ان يمينه تنصرف الى راس الغنم
والبقر دون مطلق الراس فانه لا يحنث باكل مثل
راس الجراد والعصفور اجماعا وان وجد بها مسمى
الراس حقيقة والحاصل ان لحم السمك
مخصوص من اللحم لان في لحمه قصورا من جهة المعنى
فلا ينصرف اللفظ اليه وان تناوله الاسم حقيقة
على ان ينصرف المطلق الى الكامل والاظهر ان المدار

في اليمين على العرف في هذه المسألة ومن ثم لو اكل لحم
الآدمي والخنزير لا يحنث لان لحمهما لا يستعمل استعمال
اللحم في الاطعمة على ما اختاره التمرتاشي خلافا لما
عليه فخر الاسلام ومتابعوه حيث نظروا الى اشتقاق
اللفظ على ما ذكروه وكذا من حلف لا ياكل الفاكهة فاكل
الرمان والرطب والعنب لا يحنث عند ابي حنيفة
لان في هذه الثلاثة كما لا في معنى التفكه لان الفاكهة
اسم لما يتنعم ويتلذذ زيادة على ما يقع به قوام البدن
فتكون الفاكهة اسما لما هو تابع وهذه الثلاثة يحصل
بها قوام البدن فيكون فيها وصف زائد فلا تدخل
في الفاكهة وعندهما يحنث باكلها وهو قول الشافعي
لان الفاكهة ما يوكل على سبيل التنعم وهذه الاشيا
كذلك فان نوى هاهنا الاشيا عنده يحنث
اتفاقا وذكر في التحفة والمفيد وغيرهما ان هذا اختلاف
عصر وزمان فابو حنيفة افتى على حسب زمانه فانهم
كانوا لا يعدونها من الفواكه وتغير العرف في زمانهما
فكانوا يعدونها منها فينبغي ان يكون الحكم دائرا مع العرف
كيف دار فيستحكم اتفاقا فينبغي في عرفنا ان يحنث
في يمينه بالاتفاق لانهم يعدونها من الفواكه في زماننا
اي وتترك الحقيقة ايضا بدلالة
سوق الكلام وهو قرينة لفظية تلحق بالكلام
سابقة او متاخرة ويسمى كلاهما سياق الكلام الا
ان السياق بالياء المنقوطة باثنتين من تحت اكثر استعماله
في المتاخر والسباق بالموحدة في المتقدمة ولكن
المراد هنا الاعم لقوله طلق امراتي فانه يدل على

التوكيل

التوكيل حقيقة لكن تركت هنا بقرينة آخر كلامه وهو قوله
ان كنت رجلا لان هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار
عجز المخاطب عن الفعل الذي فوض به فيكون الكلام
للتوبيخ مجازا قال بعض المشايخ لو قال بدلالة قرينة
اللفظ مكان قوله وبدلالة سياق النظم لكان اجمل
لكان لكونه اشمل لانه كما تترك حقيقة السياق
بدلالة السياق تترك حقيقة السياق بدلالة
نا السياق كما في قوله تعالى ومن شاء فليكفر انا اعتدنا
للظالمين نارا لان ادنى درجات الامر ان يكون مباحا
والمباح لا يستحق الوعيد فلما لحقه هنا علمنا ان
حقيقته غير مرادة وكذا تترك حقيقة السياق
وهو قوله انا اعتدنا للظالمين نارا بالسياق وهو
قوله فليكفر فان من ارتكب صغيرة يسمى ظالما
وهو غير مراد فلذا اترك فيه حقيقة عموم الظالمين
بالسياق اي وتترك الحقيقة
ايضا بدلالة محل الكلام اي باعتبار المحل انه يدل
محل الكلام على ان الحقيقة تركت فلم تكن مرادة كحديث
انما الاعمال بالنيات اخرجه الشيخان وغيرهما حيث
دل وجود الاعمال بغير نية على انه صرف عن وجودها
الى حكمها باعتبار اطلاق الشي على اثره وموجبه
فيكون التقدير ان الاعمال معتبرة بالنيات ومحسوبة
بها او الاعمال كاينة بحسبها وكذا حديث رفع عن امتي
الخطا والنسيان رواه ابن ماجة وابن حبان والدارقطني
والطبراني والبيهقي والحاكم في المستدرك وصححه
من حديث الاوزاعي وقال النووي حديث حسن

فان هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد خطا ونسيانا وهما
واقعان في الامة كثيرا فعلم ان حقيقته غير مرادة فيحمل
على المجاز فيراد به حكم الخطا ثم الحكم نوعان حكم الدنيا
وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو
ذلك وحكم الاخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة
الى النية والاثم في الافعال المحرمة والنوعان
مختلفان اذ مبنى الصحة وجود الركن والشرائط
المعتبرة في الشريعة ومبنى الفساد عدمهما
ومبنى الثواب خلوص النية ومبنى الاثم عدمه
الا ترى ان من صلى وثوبه نجس لم يعلم به لا تجوز
صلاته لفقد شرطها ولكن له ثواب لخلوص نيته
ولو صلى رياء مع الاركان والشرائط جازت صلاته
حتى لا يجب عليه الاعادة لكن ليس له ثواب لفساد
اعتقاده فيكون الحكم مشتركا بينهما اشتراكا
لفظيا واما اشتراك الحكم الاخروي من الثواب
والعقاب والحكم الدنيوي من الصحة والفساد فاشتراك
معنوي كالانسان بالنسبة الى افراده فلا يصح احتجاج
الشافعي به علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي
عدم فساد الصوم بالخطا لان ارادة المعنيين
جميعا غير جائزة اما عندنا فلان المشترك لا عموم له
بل يجب حمله على احد النوعين واما عنده فلان المجاز
لا عموم له فحمل ابو حنيفة الحديث الاول على الثواب
لكونه متفقا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية
في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بخلاف الصحة فانها
قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح وحمل الشافعي

الحكم نوعان

على الصحة

على الصحة والفساد لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث
لبيان الحل والحرمة اي وتترك الحقيقة
بدلالة معنى اي حال وفي نسخة راجع
اي الحال كما في يمين الفور اي السرعة وهي
الحالة التي لا مهلة فيها كمن اراد امرأته ان تخرج لغضب
ونحوه فقال والله ما تخرجي او ان خرجت فانت
طالق فمكثت ساعة ثم خرجت لم يحنث فالحقيقة
عدم الخروج ابدا وترك هذا او حمل على الخروج
الخاص وهو ما يفهم منه بدلالة حال المتكلم وهو
ارادة الحكم الخاص لا ابدا او هو الحكم العام وقد
اختص ابو حنيفة باستنباط هذا النوع من اليمين
ولم يسبق به وكانوا يقولون قبل ذلك ان اليمين
مؤبدة لفظا لا افعل كذا او موقتة كقوله لا افعل اليوم
كذا فزاد ابو حنيفة عليهم قسما اخر وهو ما يكون
مؤبدا لفظا وموقتا معنى واخذه من حديث
جابر وابنه حيث دعيا الى نصرة على فحلفا ان لا ينصراه
ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا ثم اعلم
ان حروف المعاني مما يتصل بما ذكرناه من الحقيقة
والمجاز فانها تارة تستعمل فيما وضعت له فتكون
حقيقة وتارة في غير ذلك فتكون مجازا وخلا عنها
المختصر لطول الكلام عليها وكي نذكرها لاحتياج
كثير من مسائل الفقه اليها واطلق الحروف على المذكورة
في الاصل بطريق التغليب لان بعضها اسماء مثل
اذا ومتى وغيرهما وحروف العطف اكثرها وقوعا ولذا
قدمها وذكر الاسماء فيما بين الحروف استطرادا للمناسبة

حكمهما حكم الحروف فمنها الواو وهي لمطلق العطف
اي مطلق الجمع بين الامرين وتشريكهما في الحصول
من ثبوت الفعل وتحققه كقام زيد وقعد عمرو فانه
بدون الواو يحتمل الاضراب والرجوع عن قعود
عمرو وبالواو زال ذلك الاحتمال او في الحكم نحو قام
زيد وعمرو او في الذات كقام وقعد عمرو من غير
تعرض لمقارنة ومعية وهي الاجتماع في الزمان كما
نقل عن مالك وزعم بعض اصحابنا انها للمقارنة
على قول ابي يوسف ومحمد وقولهم لا تأكل السمك
وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما ولا الترتيب وهو ترتيب خ
ما بعدها عما قبلها في الزمان كما زعم بعض اصحاب
الشافعي وادعاه بعض اصحابنا على اصل ابي حنيفة
محتجين بقوله تعالى اركعوا واسجدوا فان الركوع يتقدم
على السجود اجماعا افادة حرف الواو ولنا
انه لو كان الواو مفيدا للترتيب لما صح ان يقال جاني زيد
وعمرو قبله لكونه متناقضا ولكان قوله رأيت زيدا
وعمرا بعده تكرارا ولما صح قولهم تقاتل زيد وعمرو لان
التفاعل يقتضي حصول الفعل من الجانبين معا
وهو مناف للترتيب الذي هو مقتضي الواو ثم ما ذكره
معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي وقد نقل
ابو علي الفارسي من اجماع اهل اللغة على انها لمطلق
الجمع وكذا ذكره سيبويه في سبعة عشر موضعا في كتابه
وكفى بمثل هذا النقل حجة في المباحث اللغوية فلا
يلتفت حينئذ الى ما عداه من الادلة فانها مزيفة
لا يحصل بمثلها المطلوب ولهذا لا يجب الترتيب في

الوضوء

في الوضوء واما في السعي بين الصفا والمروة وجب الترتيب
بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى به فان
كونهما من الشعائر لا يحتمل الترتيب وقوله عليه السلام
ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا يدل على ان بداءة الله تعالى
موجبة ابدأ ثانيا لكن تقديمه في القرآن لا تخلو عن حكمة
كالتعظيم او الاهمية او غيرهما ولا شك ان هذا يقتضي
الاولوية لا الوجوب واما الوجوب فلاح له من وجه
غير منقول بالنسبة الى علمنا بقوله ابدؤا فان قلت
من اين ثبت اصل وجوب السعي قلت
من قوله عليه السلام اسعوا فان الله كتب عليكم
السعي وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليه ان
يطوف بهما في معنى فعليه ان يطوف الاية ذكر بطريق
نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف
بهما لما كان عليهما في الجاهلية صنمين كانوا يعبدونهما
اذا عرفت هذا ففي قوله لغير الموطوءة ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق انما تطلق
نخ واحدة اذا وقع الشرط عند ابي حنيفة فهو اشارة
الى رد ما زعم بعض اصحابنا من ان الواو للترتيب
عنده وللمقارنة عندهما لاجل هذه المسألة فان
الواو لو لم تكن للترتيب عنده لوقعت جملة لتعلق
ولو لم تكن للمقارنة عندهما لوقع الاول ولغا الثاني
والثالث واجيب بان موجب هذا
الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو والمعنى ان الترتيب
لم ينشأ من الواو بل نشأ من ذكر الطلقات متعاقبة
على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة والثاني

بواسطة لان قوله وطالق جملة تامة مفتقرة الى
الكاملة فتعلق الثاني بعد تعلق الاول والثالث
بواسطتيه فاذا تعلقت بهذا الترتيب نزلن كذلك
عند وجود الشرط فلما نزل الاول قبل الثاني والثالث
لم يبق للثاني والثالث محل وقالا موجبه الاجتماع
وهو الا يتخلل بين المعطوف والمعطوف عليه متعلقين
بالشرط بلا واسطة فلا يتغير بالواو وقدم الشرط
اذ لو اخر تقع الثلاث اتفاقا لان الشرط مغير فاذا
وجد في اخر الكلام مغير توقف اوله على اخره كما
في الاستثناء فتتعلق الاجزية المتوقفة دفعة وقال
فخر الاسلام وما ذهب المتوهم اليه قولهما واذا قال
لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق من غير
شرط انما تبين بواحدة وهذه المسالة ايضا توهم
ان الواو للترتيب عنده ولما نبينا ولا تقع الثلاث
كما ذهب اليه الشافعي في القديم ومالك واحمد والليث
وربيعة وابن ابي ليلى لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ
الجمع واحل[illegible] بانا الاول وقع قبل الفراغ
عن التكلم بالثاني فسقطت ولاية الزوج لفوات محل التصرف
لانها غير موطوءة فلغا الثاني والثالث لهذا لا لان
الواو للترتيب وتوضيحه ان الاول من هذا الكلام
وهو انت طالق كلام تام مقدر من افعله مضافا
الى محله فلا يتوقف على اخره لعدم اتصاله بما يوجب
توقفه فنزل به الطلاق في المحل القابل قبل التلفظ
بما بعده ويرتفع المحلية لعدم العدة فلا يلحقها شيء
بعده بخلاف ما لو قال لها انت طالق ثلاثا لان الكل

كلام

كلام وبخلاف ما لو الحق باخر كلامه شرطا لتوقف اوله
اذا كان على اخره و[illegible] ان ابا يوسف ومحمد اختلفا في
وقت وقوع هذا الطلاق عليها فقال ابو يوسف
وقع عليها قبل الفراغ من التكلم بالثاني الذي هو قوله
وطالق وعند محمد وقع عند الفراغ من الثاني فيجوز
ان يلحق باخر كلامه ما يغير اوله من شرط او نحوه وما
قاله ابو يوسف اظهر فانه لو لم يقع الطلاق عليها
لما سقطت ولايته عن الحاق الطلاق بها ثانيا وثالثا
ولو وقع الطلاق الثلاث والامر بخلافه وقد تكون
الواو للحال كقوله لعبده اد الي الفا وانت حر
فانه لم يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية
انشائية والثانية خبرية اسمية وبينهما كمال الانقطاع ع
وذلك مانع من حسن العطف اذ لا بد لحسنه من نوع
اتصال بين الجملتين على ما عرف في محله واذا كانت
الواو للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط
تعلقت الحرية فلا يعتق العبد الا بالاداء والظاهر
انها حال مقدرة والمعنى اد الي الفا مقدرا للحرية في
حال الاداء فلا يرد عليه اذا كان الحال شرطا ينبغي
ان يتقدم مضمونه على العامل فلا يكون معلقا
وحينئذ تلزم الحرية قبل الاداء ويقال الحرية حال
الاداء والحال وصف والشرط والوصف لا يتقدم الموصوف
فالحرية تتاخر عن الاداء وقد تكون الواو لعطف
الجملة على الجملة فلا يجب به المشاركة في الخبر كقوله
هذه طالق ثلاثا وهذه طالق فتطلق الثانية
واحدة لان الشركة في الخبر انما كانت للافتقار واذا

واذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة وكذا في قوله
طلقني ولك الف فهذه الواو لعطف الجملة حتى لا يجب
شي اذا طلقها عند ابي حنيفة لان الواو للعطف
حقيقة والحمل عليها متعين حتى يقوم دليل يعارضها
ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يكون دليلا لان معنى
المعاوضة في الطلاق امر زائد على ان الكرام يتنزهون
عن العوض في الطلاق وقالا انها للحال فتصير
شرطا وبدلا والمعنى انه يصير وجوب الالف عليها
شرطا للطلاق وعوضا عنه بدلالة حال المعاوضة
فان الخلع عقد معاوضة فصار كانها قالت طلقني
في حال كون الالف علي فلما قال طلقت كان تقديره
طلقت بذلك الشرط فيجب الالف ويقع الطلاق
كما في قوله اد الي الفا وانت حر وفيه
لا يستقيم جعل الواو هنا للحال لان الحال ما يبين
هيئة الفاعل او المفعول وقولها ولك الف ليس
كذلك بخلاف قوله وانت حر لانه يبين هيئة الفاعل
ومنها الفاء وهي للوصل والتعقيب اي لاجل
تعقيب وجود الثاني بعد الاول بلا تراخ
من مدة ومهلة معينة فتراخي المعطوف
عن المعطوف عليه بزمان وان لطف اي قل حيث
لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا او متراخيا
ممتدا فلم يحصل امتياز التعقيب عن المعية
في الفهم وقيل التعقيب فيها على حسب ما يعد
في العادة عقيب الاول وان كان بينهما ازمان
كثيرة كقوله تعالى فخلقنا النطفة علقة فخلقنا

العلقة

العلقة مضغة الاية وقوله تعالى الم تر ان الله
انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة والاظهر
ان الفاء في الايتين مستعارة لمعنى ثم والتحقيق
ان التعقيب بلا مهلة وقع بالنسبة الى ابتداء
تحول العلقة مضغة وابتداء الارض مخضرة
كقوله اد الي الفا وانت حر فيعتق في الحال ولا يلزم
المال ويستعار الفاء بمعنى الواو في قوله له درهم
فدرهم حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب
ولا ترتيب في العين والدراهم في الذمة في حكم
العين فتجعل الفاء عبارة عن الواو مجازا لمشاركتهما
في نفس العطف او يصرف الترتيب الى الوجوب
فكانه قال وجب درهم وبعده اخر وقال الشافعي
لزمه درهم واحد لانه لما تعذر الحقيقة وهي
الترتيب في العين حمل على ان يكون الثاني كلاما
مبتدا لتاكيد الجملة الاولى وتحقيقا لمضمونها
كيف مستند اليها فكانه قال درهم فهو درهم ولا يخفى
انه فيما قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه مع الاضمار
الذي هو خلاف الاصل وفيما قلنا وان بطل التعقيب
بقي معنى العطف وبه عمل بحقيقة الفاء من وجه
فهو اولى من الاهدار ومنها ثم وهي للتراخي
مع الترتيب وبالتراخي يكون بين المعطوف والمعطوف
عليه مهلة بمنزلة ما لو سكت عن المعطوف عليه
ثم استانفه بالمعطوف عند ابي حنيفة ليحصل كمال
التراخي اذ هي موضوعة لمطلقه والمطلق ينصرف
الى الكامل والكامل ما ذكره وعندهما التراخي في

في الحكم مع الوصل في التكلم لمراعاة معنى العطف فلو قال
لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت
الدار فعنده يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط
لوجود الفاصل فكانه قال انت طالق وسكت ثم
قال انت طالق لان التراخي عنده في التكلم ويلغو
ما بعده لعدم المحل ولو قدم الشرط وقال ان
دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول
ووقع الثاني في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه
قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم سكت ثم قال
انت طالق ويلغو الثالث لعدم المحل لانها بانت
لا الى عدة وقالا تعلق الاول ابدا
ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق ثم تقدم
المسئله لا يكون لغو الكلام وقالا يتعلقن جميعا
والمعنى انه تتعلق الكلام في المدخول بها وفي
غير المدخول بها وقدم الشرط او اخر ويترتبن
على الترتيب عند وجود الشرط لوجود معنى
التراخي الا انه اذا كانت مدخولا بها تطلق ثلاثا
لقبول المحل وان لم تكن مدخولا بها تطلق واحدة
ويلغو ما بعده لفوات المحل بوقوع الاولى لا الى
عدة فهذا جواب سؤال الذي اورد من اشكال
وهو ان يقال لو كانت ثم للترتيب والتراخي
لجاز تعجيل الكفارة قبل الحنث كما قال به الشافعي
فيمن حلف واراد ان يكفر قبل ان يحنث لورود قوله
عليه السلام من حلف على يمين فراى غيرها
خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات الذي هو خير

على

على ما رواه الطبراني من حديث ام سلمة مرفوعا
بلفظ ثم ليفعل الذي هو خير ورواه الحاكم عن
عائشة انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا حلف على يمين لا يحنث حتى نزلت كفارة
اليمين فقال لا احلف على يمين فارى غيرها خيرا
منها الا كفرت عن يميني ثم اتيت الذي هو خير ورواه
في البخاري عن عائشة قالت كان ابو بكر فذكره
وهو الصواب واخرج ابن ابي شيبة عن عمر
وسلمان وابي الدرداء انهم كانوا يكفرون قبل الحنث
والحاصل ان الحالف اذا عجل الكفارة قبل
الحنث يجوز عند الشافعي جواز رخصة لا عزيمة
تمسكا بهذا الحديث وعندنا لا يجوز ونقول استعير
ثم بمعنى الواو في هذا الحديث عملا بالرواية الاخرى
وهي قوله عليه السلام فليات الذي هو خير ثم ليكفر
عن يمينه كما رواه مسلم من حديث ابي هريرة بلفظ
وليات وفي المتفق عليه من رواية عبد الرحمن
ابن سمرة ولفظه فات الذي هو خير وكفر عن يمينك
ولما اختلفت الرواة في حديثي ابي هريرة وابن
سمرة وقدم بعضهم الحنث على الكفارة وبعضهم
الكفارة على الحنث ورواه مسلم بالوجهين من
حديث عدي ابن حاتم حملنا ثم في الرواية الاولى
بمعنى الواو مجازا للاتصال الذي بينهما في العطف
فان الواو لمطلق العطف وثم للعطف المقيد
والمطلق داخل في المقيد فبينهما اتصال معنوي
فيستعار احدهما للاخر عند تعذر العمل بالحقيقة

ويكون اجزاء الامر بالتكفير بانيا على الحقيقة في ذلك
الحديث كما في ذلك الحديث او الكفارة اه او يقال واجب
بعد الحنث بالاجماع فان قلت فيما
ذكرتم عمل بحقيقة الامر وترك للعمل بحقيقة ثم وفيما
ذكرنا عمل بحقيقة ثم وترك العمل بحقيقة الامر فلم
ترجح ما ذكرتم قلت لان ما ذكرنا
من الرواية مشهورة والمشهور اولى كذا في جامع الاسرار
قال ابن الملك وان سلم ففيما ذكرنا ترك الحقيقة
من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما
ذهبتم ترك للحقيقة من وجهين وهما حمل الامر
على الاباحة وترك العمل بالاطلاق فان الامر بالتكفير
مطلق غير مقيد بالمال والتكفير بالصوم قبل
الحنث لا يجوز بالاجماع كان قال
لم جعل ثم مجازا عن الواو دون الفاء وهو اقرب اليه
لان ثم للترتيب وانما للتعقيب وهو يفيد نوعا
من الترتيب واجيب بان الغرض عدم
الترتيب وذلك لا يحصل الا بالحمل على الواو ونوقش
بان الواو لمطلق الجمع فيصدق بجواز تقديم الكفارة
على الحنث واجيب بان يعض اهل ما صدقاتها
وهو عطف السابق فترتبه الرواية الاخرى وبانه
لم يبق الامر على حقيقته فيفوت المشهور من
الرواية هذا وقد تأتي ثم لتباين المنزلتين كقوله
تعالى واني لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا ثم
اهتدى وقوله تعالى فك رقبة او اطعام في
يوم ذي مسغبة يتيما ذا مقربة او مسكينا ذا متربة

ثم

ثم كان من الذين امنوا لانه لو حمل ذلك لتراخي الايمان
وتباعده في الرتبة والفضيلة في الاية الثانية
عن العتق والصدقة لا في الوقت لان الايمان في
ذلك هو السابق وللتراخي الاهتداء عن التوبة والايمان
والعمل الصالح في الاية الاولى لان الله تعالى لو لم يخلق
الاهتداء للعبد لم يحصل له شيء من ذلك ولو حمل الايمان
والاهتداء على دوامهما او كمالهما وتمامهما لكان متجها
في تحقيق معنى الترتيب مع المهلة لتحقق تراخيهما
بذلك المعنى عما ذكر معهما وللغفلة عن ذلك ذهب
قوم غلطا في الايتين الى انها لا تفيد الترتيب بين
الجمل المتعاطفة ومنها بل وهي لاثبات ما بعده
والاعراض عما قبله بجعله في حكم المسكوت عنه من
غير تعرض لاثباته او نفيه كجاءني زيد بل عمرو
فانه يحتمل مجيء زيد وعدم مجيئه فتأتي بل
للتدارك للغلط كما في المثال المذكور وانك اثبت
المجيء اولا لزيد ثم اعرضت عنه واثبته لعمرو وقد
يدخل عليه كلمة لا تأكيد للنفي الذي تضمنه بل
نحو جاءني زيد لا بل عمرو وفي كلام ابن الحاجب
ان بل تقتضي المجيء قطعا فاذا انضم اليه لا صار
نصا في نفي الاول كذا ذكره المحققون فعلى
هذا لا يكون لفظ معنى التدارك ان الكلام
الاول باطل وغلط كما ذهب اليه بعضهم
بل لان الاخبار به مما كان ينبغي ان يقع وبالجملة
لا يقع مثله في كلام الله تعالى بل لا حاجة في كلام احد
من غير رجوع وابطال بل لمجرد انتقال وانما

وأما قولهم ما جاءني زيد بل عمرو فذكر عبد القاهر
الجرجاني أنه يحتمل وجهين أحدهما أن يكون التقدير
ما جاءني عمرو والثاني ما جاءني زيد بل جاءني
عمرو فيكون نفي المجيء ثابتاً لزيد ويكون إثباته
لعمرو ويكون الاستدراك في الفعل وحده دون
حرف النفي ثم الإضراب إنما يصح إذا كان مقصود
الكلام يحتمله وإن كان لا يحتمله صار للعطف
المحض فتطلق ثلاثاً إذا قال لامرأته الموطوءة أنت
طالق واحدة بل ثنتين لأنه لا يملك إبطال الأول
وهو الطلقة الواحدة فتقع الثنتان أيضاً
بخلاف قوله علي ألف درهم بل ألفان فإنه يلزمه
الألفان استحساناً عند علمائنا الثلاثة وعند زفر
يلزمه ثلاثة آلاف قياساً على الطلاق
وجه الاستحسان أن الطلاق إنشاء لا يحتمل
التدارك والإقرار إخبار شرعاً وهو يحتمله
ونوضحه أن هذا قياس مع الفارق فإن الطلاق
إنشاء فلا يحتمل التدارك لأنه لا يحتمل الصدق
والكذب لكونه لإخراج الشيء من العدم
إلى الوجود بخلاف الإقرار لأنه إقرار إخبار يحتملهما
فيدخله التدارك إلا أن التدارك في الأعداد
يراد به نفي انفراد ما أقر به أولاً لا نفي أصله
فكأنه قال لا علي ألف ليس معه غيره ثم تدارك
الانفراد وأبطله بقوله مع ذلك إلا ألف آخر
بحكم العرف كما يقال سني ستون بل
سبعون فإنه يراد به زيادة العشرة فقط

وهذا

وهذا إذا اتحد جنس المال كما ذكرنا في المثال أما لو
اختلف الجنس بأن قال له علي ألف درهم بل ألف ثوب
فالحكم فيه لزوم الجميع وقيدنا المرأة بالموطوءة
لأنه لو قال لغير الموطوءة أنت طالق واحدة
بل ثنتين تقع واحدة لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة
وهذا إذا نجز وأما إذا علق وقال
لغير الموطوءة إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة
بل ثنتين تقع الثلاث عند الدخول فلو قال
وثنتين تقع واحدة ومنها لكن وهي للاستدراك
أي التدارك لإزالة الوهم الناشئ من الكلام
السابق كقولك ما رأيت زيداً لكن عمراً فإنك
لما قلت ما رأيت زيداً توهم أن عمراً غير مرئي
لك أيضاً لما بينهما من المخالطة والملابسة فأزلت
هذا الوهم بقولك لكن وهي تكون بعد
النفي خاصة إذا عطف مفرد على مفرد كما في
المثال المذكور لكن أجاز الكوفيون مجيء لكن
العاطفة للمفرد بعد الإثبات أيضاً كجاء زيد
لكن عمرو حملاً على بل لكن لم يوجد له
شاهد في كلام من يوثق بعربيته وأما
إذا عطف جملة على جملة فتقع لكن بعد النفي
والإثبات كبل ولا تتوقف على ما قبلها وإنما يجب
اختلاف الجملتين بالإيجاب والنفي فإن كانت
الأولى مثبتة وجب أن تكون الأخرى منفية
وبالعكس ويكفي الاختلاف من جهة المعنى
سواء كانا مختلفين لفظاً كجاء زيد لكن

عمرو لم يجيء او لا تخونا فزيد لكن عمرو حاضر فهي نظيره
بل في عطف الجمل والوقوع بعد النفي والايجاب الآن بل
للاعراض عن الاول ولكن ليس للاعراض عنه فتأمل
ومنها او وهي لاحد المذكورين لا للشك تفيد
ثبوت الحكم لاحدهما وان كان جملتين تفيد حصول
مضمون احدهما وهذا اختيار شمس الائمة
وفخر الاسلام واليه ذهب عامة اهل اللغة وذهب
القاضي ابو زيد الدبوسي وكثير من ائمة الاصول
والنحو الى انه موضوع في الخبر للشك فاذا قلت
رأيت زيدا او عمرا اخبرت عن رؤية كل منهما على
سبيل الشك وانك لم ترهما جميعا وانما رأيت احد هما
ولكن شككت في معرفة ذلك حتى احتمل كل
واحد منهما ان يكون هو المرئي وانما لا يكون في غير
الخبر موضوعه للتخيير او الاباحة لان الشك
انما يتحقق عند التباس العلم بشيء وذلك انما
يكون في الاخبار دون الانشاء لانه اثبات للحكم
في الابتداء فقوله هذا حر او هذا كقوله
احدكما حر وهذا الكلام انشاء
لغة شرعا وعرفا يحتمل الخبر يعني انه يصلح ان
يكون خبرا عن حرية سابقة فان لم تكن الحرية سابقة
جعل انشاء احترازا عن الكذب وصار انشاء
واضحا واحتياطا ولهذا الوجه بين حر وعبد
وقال احدكما حر لا يعتق العبد منهما فاوجب
التخيير من حيث انه انشاء شرعا وجب
اختيار العتق للمولى بان يكون له ولاية ايقاع هذا

العتق

العتق في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن
حيث انه اخبار لغة اوجب الشك ويكون اخبارا
بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع مع احتمال اختيار
المولى ايقاع العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان
يعين العتق الذي اوقعه اذا انكر وجعل البيان
وهو تعيين احدهما انشاء من وجه فشرط صلاحية
المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت
الميت لا يصدق ويتعين الحي للعتق لان الانشاء في
المعدوم لا يصح واظهارا من وجه فيجبر على البيان
لو كان اخبارا ولو كان انشاء محضا لما اجبر اذ لا جبر على
انشاء العتق واذا اجتمع فيه جهتان عمل بهما في
الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة فلم
يصح بيانه في الميت وجهة الاظهار والبيان في غير
موضع التهمة فاجبر عليه وفي التلويح ولكون
او لاحد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد فيمن
قال هذا حر او هذا اشار الى عبده ودابته ان
كلمة او لعمومها فلا يراد بالكلام الا تكرير
العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه
يتعلق بالنية وقال ابو حنيفة لما تعذر العمل
بحقيقته اعني الواحد لا بعينه فالعدول الى المجاز
وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام وابطاله
والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك في
عبد وامة له فانه يحمل على المعين بخلاف ما اذا قال
له في عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عبده
لان عبد الغير ايضا محل لايجاب العتق كعبده

كله

موقوف على اجازة المالك انه وان ادخلت او في
الوكالة بان قال وكلت فلانا او فلانا يصح التوكيل
استحسانا والقياس ان لا يصح هذه الوكالة للجهالة
ووجه الاستحسان ان مبنى الوكالة على التوسع
لعدم تعلق الالزام بها وفيه جهالة
مستدركة فلا تفضي الى المنازعة فلا تمنع الصحة
كما لو قال وكلت احدهما فايهما باع صح ولم يكن
للاخر ان يبيع بعد ذلك ولا يشتريها اجماعا
لان او في موضع الانشاء للتخيير على سبيل الاباحة
والتوكيل انشاء بخلاف البيع والاجارة فان او
اذا دخلت في المبيع او الثمن بان قال بعتك هذا
وهذا او قال بعتك هذا بعشرة او عشرين
يفسد البيع بالجهالة وكذا اذا قال اجرت السور
هذا بدرهم او بدرهمين تفسد الاجارة لان كانت
لتخيير من له الخيار من البائع والمشتري او من
الموجر والمستاجر غير معلوم فيبقى المعقود
عليه او المعقود به مجهولا الا ان يكون من له الخيار
من البائع او المشتري معلوما في اثنين او ثلاثة
من عدد المخير فيه من المبيع والمستاجر بان قال
بعت هذا او هذا على انك بالخيار تاخذ ايهما
شئت فيصح استحسانا وعند زفر
والشافعي لا يجوز العقد وهو القياس لجهالة
المبيع ووجه الاستحسان ان هذه الجهالة
بعد تعين من له الخيار لا تفضي الى المنازعة
ولا تحديد الشرط لما كان جائزا ثلاثة ايام فقط

لحق

المقر به كل الخيار وهو مخير اذا كان المبيع اكثر من
ثلاثة اعتبارا للمحل وهو المبيع بالزمان وهو
مدة خيار الشرط وهو الثلاثة ايام فهو من باب
الحاق الادنى بالاضعف والقياس
العكس وفي الكفارات ككفارة اليمين وهو قوله
تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط
ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة
وكفارة الحلق الواجبة بقوله ففدية من صيام
او صدقة او نسك وكفارة جزاء الصيد بقوله
تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل
من النعم الاية بحسب احد الاشياء عندنا ويسمى
واجبا مخيرا فيكون المكلف مخيرا باداء واحد
من هذه الاشياء على احتمال الاباحة ولو ادى
الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد وهو ما كان اعلى
قيمة ويثاب على ذلك الواحد ثواب الواجب
لا الكل بل يثاب على الباقي ثواب التطوع ولو
ترك الكل لا يعاقب على الكل بل يعاقب على واحد
منها وهو ما كان ادنى قيمة لان الفرض يسقط
بالادنى وهذا قول اكثرهم من ان الواجب
في الواجب المخير احد الاشياء فيتعين في ضمن
فعله لا بالقول كان يقول عينت فعل كذا للكفارة
وقال بعضهم الواجب احدها معينا
عند الله وان كان مجهولا عند العبد والله تعالى
يعلم ان العبد يختار ما هو الواجب عنده
وذهب بعض مشايخ العراق والمعتزلة

الى ان الكل واجب على البدل فاذا وقع واحد سقط
الباقي ثم اختلفوا فيما بينهم فقال ابو الحسين
البصري المراد بوجوب الجميع عدم جواز الاخلال
بجميعها لا انه يجب الاتيان به وللمكلف اختيار
واحد منها وهو مذهب الفقهاء فعلى هذا يكون
الخلاف لفظيا وقال بعضهم لو اتى بالجميع
يثاب على كل واحد ولو ترك يعاقب على ترك
كل واحد فعلى هذا يكون الخلاف معنويا هذا
والفرق بين التخيير والاباحة انها اخص من
التخيير فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين
والاباحة بجواز اختيار احدهما والجمع بينهما بخلاف
ما اذا قيل طلق امراتي فلانة او فلانة للتخيير
لا يجوز الجمع بين طلاقهما كذا ذكره ابن الملك
وقال الرهاوي المشهور في الفرق بين الاباحة
والتخيير جواز الجمع بين المتعاطفين في الاباحة
دون التخيير فقد يمتنع الجمع وذاك لمنع الخلو لكن
الفرق بينهما انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد
وفي التخيير يجب وحينئذ ان كان الاصل فيه الحظر
وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي
هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على
الواحد لانه المامور به وان كان الاصل فيه الاباحة
ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز
الجمع بحكم الاصالة الاباحة وهكذا انتهى
التخيير على سبيل الاباحة واما في قوله تعالى
انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون

في

في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم
وارجلهم او ينفوا من الارض فللتخيير عند مالك
فان او للتخيير في اصل الوضع فيخير الامام بين كل نوع
من انواع الاجزية لقطاع الطريق وعندنا
كلمة او للتنويع ههنا على حسب الجنايات
فتكون بمعنى بل كما في قوله تعالى فهي كالحجارة او اشد
قسوة اي بل يصلبوا اذا اتفقت المحاربة بقتل
النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا
المال فقط ولم يقتلوا بل ينفوا من الارض
بان يحبسوا حتى يتوبوا اذا اخافوا الطريق ولنا
اصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة
ينقسم البعض على البعض وانواع الجناية
متفاوتة في التغليظ والخفة وكذلك الاجزية
ويستحيل ان يعاقب باخف انواع الاجزية عند
غلظ الجناية وباغلظها عند خفتها لقوله
تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فلا يكون العمل
بالتخيير الظاهر من الاية بل لا بد من توزيع
الاجزية بحسب انواع الجناية وقد ورد
بيان تقسيم الاجزية على احوال الجناية بما روي
عن ابن عباس كما رواه الشافعي في مسنده ان
النبي صلى الله عليه وسلم وادع ابا بردة ان لا
يعينه ولا يعين عليه اي صالحه على ذلك فقطع
اصحاب ابي بردة عليهم الطريق فنزل جبريل
عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال
صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ

ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما
هدم الاسلام ما كان منه من المعاصي في الشرك وفي رواية
عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم ياخذ المال ولم يقتل
نفي والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق
ووقع منهم احد هذه الانواع اجري على مجموعهم
الحد المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد
من الجماعة يجري عليه حد ما صدر منه وقوله
من قتل واخذ المال صلب حمله ابو حنيفة على
اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في
غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب
بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيه للامام الخيار
بين ان يفعل انواع القطع ثم القتل او القطع او
القتل فقط او الصلب فقط لان هذه
الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع المارة
فقتل والتعدد من حيث انه وجد سبب
القطع وسبب القتل على ما هو حكم السبب
وقد امر النبي صلى الله عليه وسلم في العرنيين
بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى
ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن
عباس ففي بعض الروايات ان من اخذ المال
وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب
فصح الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب
عملا بظاهر الحديث كما في التلويح ومن افرد
الاخافة بنفي من الارض ولانه لا يليق بالحكيم ان
يعاقب على اخف انواع الجناية باشد انواع العقوبة

ولا

ولا على الاشد بالاخف فلو اثبتنا التخيير لفعل
ما لا تقتضيه الحكمة بكلام من له الحكمة البالغة وهو
محال فلما تعذر العمل بالتخيير صير الى الترتيب
المقتضي لمقابلة كل نوع من الجنايات بما يناسب
له من العقوبات بخلاف اية الكفارة فان او وقعت
في بيان حكم الجناية الواحدة وهي الحنث ومقامه
مقام الانشاء لا الاخبار وهي في الانشاء تقتضي
التخيير وقد امكن الحمل عليه من غير مانع ههنا
وامتنع ثم لما ذكرنا من المانع فافترقا فان
قلت بنفس ارادة الاسلام لا يخرج
الشخص عن كونه حربيا والحد لا يجب بقطع
الطريق عليه وان كان مستامنا قلنا
معناه يريدون تعلم احكام الاسلام فانهم كانوا اسلموا
او يقال هذا واقع في قصد الاسلام فهم بمنزلة
اهل الذمة والحد يجب بالقطع على اهل الذمة
ويستعار كلمة او للعموم لمناسبة بين مفهومه
وبين العموم في محل التخصيص بواحد معين
فيصير بمعنى واو العطف في افادة الجمعية في
الحكم لا عينه بمعنى لا يكون كاثبات الواو بعينه
لان كل واحد منهما مراد بانفراده فان او تقتضي
اثبات الحكم لكل منهما على الانفراد والواو
تقتضي ذلك بصفة الاجتماع فهما مشتركان في ان
الانفراد فان فهم حيث ان كل واحد منهما مراد
بنفسه واو العطف ومن حيث ان كل واحد منهما
على الانفراد لا يكون عينهما فيكون بمعنى او

مرعيا من وجه وفي الجمعية المستفادة من او وتلك
فان قيل الاستعارة فانهم كقوله تعالى ولا تطع منهم
اثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك لان تقديره لا تطع
احدا منهما فتكون نكرة في موضع النفي فايهما اطاع
يكون مرتكبا للنهي باطاعة احدهما فيكون مستعارا
بمعنى واو العطف اذا كانت في موضع النفي كما
في الاية وكما في قوله والله لا اكلم فلانا او فلانا
حتى اذا كلم احد منهما حنث انهما كلم لان النكرة في
موضع النفي تعم ويكون كل واحد منهما منفيا
بالنفي بخلاف الواو حيث لا يحنث الا بتكلمهما لانه
عطف على سبيل الجمع ولا يحنث الا بفعل المجموع
الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف
لا يركب الربا واكل مال اليتيم دل الدليل على انه
لا يفعل واحدا منهما كما في الاية يكون كل واحد منهما
محرما شرعا ولانا نعلم ان الحلف عقد للمنع ولو كلمهما
لا يحنث الا مرة كالواو لان اليمين واحدة وكذا اذا
كانت او في موضع الاباحة كما لو حلف لا يكلم احدا
الا فلانا او فلانا فان قوله الا فلانا
استثناء من الحظر والاستثناء فيه اباحة والاباحة
اطلاق ورفع قيد وذلك من دلايل العموم فافادت
كلمة او عموم الاستثناء فله ان يكلمهما من غير حنث
بمنزلة واو العطف الا انها تفارق الواو في انه لو
جالس واحدا من الفريقين في قوله جالس الفقها
او المحدثين كان جائزا ولو قال جالس الفقهاء
والمحدثين لم يجز ان يجالس كل واحد من الفريقين

بمعنى

بمعنى الى ان يتيح عن العرف عن عهدة الامر الا قضاء
على نحو التسمية احدهما قضاء او تقييدا باخذ الجمع
والواو توجيه ويستعار كلمة لمعنى حتى بمعنى الى
بل بمعنى او كلمة بمعنى الا اذا لم يحسن العطف بان
يكون احدهما اسما والاخر فعلا او احدهما ماضيا
والاخر مستقبلا ويحتمل الكلام ضرب الغاية
بان يكون الفعل الاول ممتدا كقوله تعالى ليس لك
من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون
فان او ههنا بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقته
فاما ان يكون معطوفا على شيء او على ليس والاول
عطف الفعل على الاسم والثاني عطف المضارع
على الماضي وهو ليس بحسن وان جوزه بعض
النحاة هذا العطف الا انهم صرحوا بان التوافق
من المستحسنات فلما سقطت حقيقته استعير
للغاية على معنى ليس لك من امرهم شيء في
عذابهم او استصلاحهم او هدايتهم الا ان يتوب
او الا ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم وما عليك الا
البلاغ وسبب نزول الاية ان النبي صلى الله
عليه وسلم استاذن ان يدعو عليهم فنهى عن
ذلك وروي انه صلى الله عليه وسلم لما شج
وجهه يوم احد سأله صحابته ان يدعو عليهم
فقال ما بعثني الله لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم
اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الاية ونهي
صلى الله عليه وسلم عن الدعا عليهم او سؤال
الهداية لهم كذا في الكشاف ان قوله

تعالى او يتوب عليهم عطف على ما قبله وهو ليكبتهم
وقوله تعالى ليس لك من الامر شيء معترض والمعنى
ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم
او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان
اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما
انت عبد مبعوث لانذارهم انتهى و يعلله لطول
وصله لا يخفى ومنها حتى وهي للغاية
اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء
كان جزءا منه كما في قوله اكلت السمكة حتى راسها
او غير جزء كما في قوله تعالى سلام هي حتى مطلع
الفجر واما عند الاطلاق وعدم انضمام القرينة
فالاكثرون على ان ما بعدها داخل فيما قبلها
وهي كالى للغاية وان كان بينهما فرق من حيث
ان حتى يجب ان تكون للغاية بعدها مما ينتهي
المغيا سواء كان الجزء الاخير مما قبلها نحو
اكلت السمكة حتى راسها او ملاقيا له نحو نمت
البارحة حتى الصباح ولا يجوز حتى نصفها
بخلاف الى فانه يجوز ان يقال الى نصفها او ثلثها
ولكن وقع الخلاف في دخول ما بعدها فيما
قبلها فذهب الجمهور الى عدم الدخول كما في الى اذ
هو الاصل فاختاره فخر الاسلام وذهب
عبد القاهر والزمخشري وعامة النحاة
الى الدخول وذهب الفراء والسيرافي الى القول
بدخول الجزء دون الملاقي وتستعمل حتى
للعطف مع قيام معنى الغاية كقولك مات الناس

حتى

حتى الانبيا وقدم الحاج حتى المشاة فيفيد العطف
بان المعطوف قد فاق في القوة والشرف او
الخسة والضعف والمعنى ان الموت ارتفع طوله
في القوة والشجاعة بكل شخص الى ان احل باشرف
الناس وهم الانبيا وان المجيء قد تحقق حصوله
في مرتبة الضعفة بكل احد الى ان وصل الضعفا
من المشاة والفقرا هذا ومواضع كلمة حتى
في الافعال ان تجعل غاية بمعنى الى كقوله سرت
حتى ادخلها بالنصب وحتى في ذلك حرف جر
فتقدر بعدها كلمة ان فتكون في ذلك داخلة
على الاسم تقديرا وهي المصدر لئلا يلزم دخول
الجار على الفعل او تجعل غاية اي حرف ابتدا ما بعدها
جملة مبتدا ومعنى كونها جملة مستانفة عدم كونها
معمولة لما قبلها فعلية كانت او اسمية عنوان
الخبر قد يكون مذكورا في الاسمية كضربت
القوم حتى زيد غضبان وقد يكون محذوفا
كقولك اكلت السمكة حتى راسها بالرفع اي هو ماكول
ويمتنع تقديره بعدها لكونها حرف ابتدا ومثال
الفعلية كقولك فرهت النسا حتى خرجت
هند وليس لها محل من الاعراب لانها جملة مستانفة
بخلاف قولك سرت حتى ادخلها فان الجار والمجرور
معمول لقولك سرت ومن الامثلة الفعلية قوله
سبحانه وزلزلوا حتى يقول الرسول على قراءة
الرفع واما على النصب فيكون بمعنى الى ان لم
يستقم معنى الغاية فبمعنى لام كي لمناسبة

بين الغاية والمجازاة لان الفعل الذي هو السبب غاية
بوجود الجزاء كما ينتهي بوجود الغاية كقوله تعالى وقا تلوهم
حتى لا تكون فتنة فان تعذر جعله بمعنى لام كي جعل
مستعارا للعطف المحض الخالي عن الغاية والمجازاة
ثم من حروف المعاني حروف الجر وسميت بها لانها تجر
فعلا الى اسم نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو المال
لزيد وقد ذكر من حروف الجر هنا خمسة
احرف وهي الباء وعلى ومن والى وفي لمزيد الحاجة اليها
في كثير من المسائل المتوقفة عليها فمنها
الباء وهي للالصاق وهي تعلق الشيء بالشيء واتصاله
به وهو اما حقيقي نحو به داء اي التصق به واما
مجازي على سبيل الاتساع نحو مررت بزيد والمعنى
التصق مروري بمكان يقرب من زيد لان مرورك
الذي هو صفة قائمة بك غير متصل بزيد وفي
الايضاح ان المعنى مررت على زيد بدليل قوله
تعالى وانكم لتمرون عليهم مصبحين والمحققون
على ان الباء حقيقة في الالصاق وان جميع ما سواه
من المعاني راجع اليه من الاستعانة والتعدية
والسببية والظرفية والمصاحبة والمقابلة
والزيادة فان الفعل ملصق بما استعين به وملصق
بالمفعول الذي تعداه اليه بواسطة الباء والمسبب
ملصق بالسبب والمظروف بالظرف ومعنى
الالصاق في المصاحبة والمقابلة ظاهر والزيادة
لتأكيد معنى الالصاق فلو قال ان خرجت من الدار الا
باذني فانت طالق يشترط تكرار الاذن في كل خروج

لان

لان الباء للالصاق وهو يقتضي ملصقا وملصقا به
فيكون تقديره الا باذني الا خروجا ملصقا باذني فيكون
المستثنى منه نكرة في موضع النفي لان الشرط في معنى
النفي اذ تقديره لا تخرجي الخروج الا خروجا باذني
فصار كل الخروج بهذا الوصف فاذا خرجت بغير اذنه حنث
بخلاف قوله ان خرجت من الدار الا ان اذن لك فانت طالق
فانه لا يحمل على الاستثناء لان الا ان ليس من جنس الخروج
فيحمل مجازا عن الغاية بمعنى حتى فيكون معناه الى
ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن
وقد وجد مرة فارتفع المانع وقال الفراء
لانه بمنزلة الا باذني وهذا اشبه بالفقه لان ارتكاب
الحذف تقدير الباء وان كان قليلا كما روي عن رؤبة
اذا قيل له كيف اصبحت قال خير اي بخير وكما
قيل الله في موضع القسم واريد بالله اشهر من ارتكاب
المجاز كذا قال ابن الملك وفيه نظر ظاهر لان
ارتكاب المجاز اكثر واشهر كما لا يخفى وفيه ان القلة
تنافي الشهرة نعم حذف حرف الجر مع ان شائع ولا
يبعد ان يكون التقدير الا بان اذن فيصير بمنزلة
الا باذني واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى
لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من
القرينة العقلية واللفظية وهي قوله ان ذلكم كان
يؤذي النبي ثم في قوله انت طالق بمشيئة الله جعلوا
الباء بمعنى الشرط وقال مالك واحمد يقع الطلاق
لان شرطه محقق اذ لو لم يشأ الله لما جرى على لسانه
اذ مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله قال الله تعالى

وما تشاؤون الا ان يشاء الله فيقع الطلاق اذا شاءه
العباد لوجود الشرط **واجيب** منه بان
الباء في قوله تعالى الا ان يشاء الله بمعنى وقته والمعنى
لا يصدر منكم فعل المشيئة الا مشيئة الله اياه ولا يقع
منه الا ما يكون مراد العبد يكون مراد الله اذ لو كان كذلك
لوقع كل مراد العبد والامر كان بخلافه فمعنى قوله وما
تشاؤون الا ان يشاء الله معناه لا تقع منكم المشيئة
الا ان يشاء الله مشيئتكم **هذا** ولو قال انت
طالق بامر الله او بحكمه او بعلمه او باذنه او بقدرته
يقع في الحال لان استعمال الشرط في بعضها محال
وهو العلم والقدرة وفي بعضها جائز ولكنه مهجور فلم
يجعل للشرط وقال الشافعي الباء في قوله تعالى
وامسحوا برؤوسكم للتبعيض فيتادى الواجب
بمسح مطلق البعض والا لزمت الزيادة على النص
بخبر الواحد ومن لا يجوز عنده ضبط قدره بالربع او بثلاث
اصابع او بدونها كما قال به زفر وقال مالك انها
صلة اي زائدة لتاكيد تعدي الفعل فيجب مسح كل
الراس كما لو قيل وامسحوا رؤوسكم وهذا وان كان
مجازا بالزيادة لكنه احوط ليخرج به عن العهدة
بيقين **والجواب** عنها ان الموضوع
للتبعيض حرف من ولو كانت الباء للتبعيض لتكرر
الدلالة عليه وهو خلاف الاصل واما الاصالة
فلان فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة بل هي
للالصاق فانها حقيقة فنحمل عليه والاية
مجملة غير معلومة للحكم فاحتيج الى البيان وقد
بينه

بينه صلى الله عليه وسلم بربع الراس في حديث
المغيرة كما رواه مسلم وهو حديث مشهور فهو حجة
عليهما فان **قلت** دخلت الباء في قوله تعالى
فامسحوا بوجوهكم وايديكم في التيمم مع ان الاستيعاب
مشروط فيه **قلت** ثبت الاستيعاب
بالسنة المشهورة وهو قوله صلى الله عليه وسلم
لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين
والزيادة بمثلها جائزة فجعل الباء زائدة فان **قلت**
الحديث لا يقتضي الاستيعاب فلا يجعل الحديث
في الاية زائدة **قلت** الوجه اسم للكل
فيفهم منه الاستيعاب اذ لو لم يحمل على الكل لزم ارادة
البعض بطريق المجاز بلا قرينة وذا لا يجوز **واجيب**
ايضا بان الاستيعاب في التيمم قياس على الاصل
وهو الغسل لان حكم الخلف في الفقه او حكم الاصل
الا انه نصف بترك المسح وغسل الرجلين تخفيفا
ولا يشكل بمسح الخف لانه ثبت بالسنة على خلاف
القياس مع ظهور الفرق بينهما بالوصل **ومنها**
على وهي في اللغة للاستعلاء حقيقة كزيد على
الفرس او حكما كفلان امير على القوم وفي الشريعة
للالزام في الذمة لان الدين يعلو من هو عليه ومن
ثم ورد ان لصاحب الحق مقالا ولو قال له علي الف
درهم يكون دينا الا ان يصل به الوديعة فيكون له
على الف وديعة او لكنها وديعة او الا انها وديعة
او غيره لانه مما يكون مغير الصدر الكلام عن الايجاب
فحينئذ لا يثبت به الدين لان على يحتمل معنى

الوديعة من حيث ان فيها وجوب الحفظ فتحمل عليه فان
دخلت كلمة على في المعاوضات المحضة اي الخالية عن
معنى الاسقاط احترازا من الطلاق والصلح على مال
وذلك كالبيع والاجارة والنكاح مثل قوله بعت هذا
على الف درهم كانت بمعنى الباء التي تصحب الاعواض وثبت
بالاتفاق لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق
لما فيه من القمار بلزوم التردد فيه الذي هو بصدد ان يقع
وان لا يقع واذا استعملت في الطلاق بان قالت لزوجها
طلقني ثلاثا على الف وطلقها واحدة تجب ثلث
الالف عندهما وتبقى مثله لان على فيه بمعنى الباء
عندهما فتكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض
تنقسم على اجزاء المعوض وعند ابي حنيفة للشرط
فلا يجب شيء على المرأة وطلقت طلقة رجعية
لان الطلاق يحتمل التعليق وكلمة على تدل على
الشرط حقيقة كذا قاله ابن الملك وفيه مسامحة
والمعنى تدل عليه دلالة قريبة من الحقيقة لان
فيه اللزوم ووجود الجزاء يلازم وجود الشرط كما
قال تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط
ان لا يشركن بالله فتحمل عليه اذا امكن واجزاء المشروط
لا يتوزع على اجزاء الشرط الا ترى انه لو قال ان دخلت
هذه الدار وهذه الدار فانت طالق
ثلاثا فدخلت واحدة منها لم يقع شيء **فصل**
من وهي للتبعيض عند الفقهاء واليه مال فخر الاسلام
واما ائمة اللغة فاتفقوا على انها حقيقة
في ابتداء الغاية وفيما سواه على سبيل المجاز لرجوعه

اليه

اليه فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فللمخاطب
ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة لانه جمع بين
كلمة العموم وهي من وكلمة التبعيض وهي من فتوجب
العمل بحقيقتهما مهما امكن فصار الامر متناولا لبعض
عام واذا اقتصر عن الكل بواحد كان عملا بهما وعندهما
له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتمييز
كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان
ثم مرجع الخلاف الى ان ما يعمل في مثل ذلك للتبعيض
عنده لانه الحقيقة المستعملة وللبيان عندهما لانه
مجاز متعارف والحقيقة المستعملة اولى من المجاز
المتعارف عنده وعندهما العكس اولى لكن يرد
على قوله لو قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر
فشاءوا واعتقوا جميعهم ويمكن ان يجاب
عنه بالفرق بينهما فان كل عبد من جملة العبيد شاء
عتقه فعتق كلهم باستيفاء العلة فيهم وليس كذلك
ما تقدم هنالك **فصل** الى وهي لانتهاء
الغاية وهي المسافة اطلق فيها اسم الجزء على الكل
اذ الغاية هي النهاية وليس لها امتداد وانتهاء
ثم اعلم ان الغاية قد تدخل في حكم المغيا
كما حفظت القرآن من اوله الى آخره وقد لا تدخل
كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة فلا بد من ضابط
يعلم بها ان الغاية متى تدخل في حكم المغيا فقالوا
فيه تفصيل فان كانت الغاية قائمة بنفسها اي
موجودة قبل التكلم مستقرة في الوجود الى المغيا
نحو المسجد والحائط كقوله بعت هذا البستان

من هذا الحايط الى هذا الحائط لا تدخل الحائطان في
حكم المغيا وبنو المبيع لانها اذا كانت قايمة بنفسها
لم يشتملها المغيا ولا يلزم على هذا دخول المسجد
الاقصى في حكم المغيا مع انه قايم بنفسه في قوله
تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام
الى المسجد الاقصى وقد دخل النبي صلى الله عليه وسلم
في المسجد الاقصى لان ذلك ثبت بالمشاهير لا بموجب
الى قال بعض الشراح يجوز ان تكون من هذا القبيل
لانها قايمة بنفسها على التفسير المتقدم للقيام
فدخولها يكون بفعل النبي صلى الله عليه وسلم لانه
حين توضا ادار الماء على مرافقه انتهى وتورع
بان نقله الاستيعاب هكذا الا افتراض لان هذا لا يكون
على وجه السنة كالاستيعاب في مسح الراس ووقع
بانه لو كان كذلك لنقل الترك احيانا وذلك غير
معلوم ثم اجابوا بمنع كون المرافق من هذا القبيل
لان المرفق وهو مجتمع عظم العضد وعظم الذراع
يفتقر الى اليد في الوجود فلا تكون قايمة بنفسها
ثم اذا لم تكن الغاية قايمة بنفسها فان كان صدر الكلام
متناولا للغاية وما وراها كان ذكر الغاية لاخراج
ما وراها فتدخل الغاية كما في المرافق في قوله
تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد اسم للمجموع الى
الابط وذكر الغاية لاسقاط ما وراها لا لمد
الحكم لان الامتداد حاصل بدون ذكرها فيكون
قوله الى المرافق متعلقا بقوله فاغسلوا وغاية
له لكن لاجل اسقاط ما ورا المرافق عن حكم الغسل

وان

وان لم يتناوله صدر الكلام الغاية او كان في تناوله
شك كآجال الايمان مثل ان يحلف ان لا يكلم فلانا
الى رجب فان الاجل يدخل عند ابي حنيفة في
رواية الحسن عنه لان صدر الكلام يقتضي التا بيد
فيكون الغاية لاخراج ما وراها وفي ظاهر الرواية
عنه وهو قولهما لا يدخل لان في حرمة الكلام وجوب
الكفارة في موضع الغاية شكا فلا يدخل فذكرها
لمد الحكم اليها فلا يدخل كالليل في الصوم في
قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل و[illegible]
مذهب الاصوليين وقال صاحب الكشاف الى
تفيد معنى الغاية مطلقا وسوا ما بعدها
منهم حكم ما قبلها ودخولها في الحكم وخروجها
منه امر يدور مع الدليل وفي التلويح بان
المختار واكثرهم انهم اختلفوا في دخول ما بعد
الى في حكم ما قبلها فذهب النحاة في ذلك الى
اربعة مذاهب احدها انه يدخل كما حتى
الا انه يجوز فيه بعدم الدخول فلا يدخل والثاني
عكسه والثالث انه مشترك بين الدخول وعدمه
وعليه المحققون والرابع انه يدخل ان كان ما بعدها
من جنس ما قبلها ولا يدخل ان كان من خلافه
وهذا يناسب مذهب الاصوليين من هذا النحاة
واما تمامهم فان هذا الكتاب من اوله الى كتاب
البيع مبني على العرف وفي التوضيح ان قال له علي
من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة لا الاخر عند
ابي حنيفة فيجب تسعة وعندهما تدخل الغايتان

فيجب ثمانية وثمانون حمل الغاية في الخيار عند ابي حنيفة
فاذا باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد في الخيار
وكذا في الاجل من نحو بعته الى رمضان وفي التلويح
لما كان المختار عند الثلاثة وجوب غسل المرافق
مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى
مع كما في قوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم
وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول وعدمه
فجعل داخلا في الوجوب اخذا بالاحتياط او لان
غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمي الذراع والعضد
او لانه تعالى جعل وقد ادار النبي عليه الصلاة والسلام
الماء على مرافقه فصار بيانا له منه
في وعاء للظرفية بمعنى انها تفيد اشتمال المجرور
بها على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا حقيقة نحو
الماء في الكوز والصلاة في الليل او المشبهة تشبيها
كزيد في نعمة والنار في ... الا انهم اختلفوا
في حذف في واثباته في ظرف الزمان ولم يختلف
اصحابنا في ذلك بل اختلفوا في حذفه واثباته
في ظرف الزمان فقوله انت طالق غدا او في غد فاذا
قال انت طالق غدا ان لم يكن له نية يقع في
اول النهار اتفاقا فان نوى اخره يصدق عند ابي
حنيفة ديانة لا قضاء بالاتفاق وان قال في غد ولم يكن
له نية يقع في اول النهار اتفاقا وان نوى اخره يصدق
عند ابي حنيفة ديانة وقضاء وعندهما يصدق
ديانة لا قضاء كما في المسألة الاولى لانه اضاف الطلاق
الى الغد وفيه جزء منه خلاف الظاهر لانه تخصيص
العام

العام فلا يصدق قضاء وفرق ابو حنيفة بينهما فيما
اذا نوى اخر النهار بان في اذا حذف ادخل الطلاق في الغد
بلا واسطة فيقتضي استيعابه لانه شابه المفعول
به فلا بد ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب
فاذا نوى اخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف
عليه فلا يصدق قضاء لكن يصدق ديانة لانه نوى
محتمل كلامه واذا ثبتت في صير الظرف جزءا مبهما
من النهار فيكون نيته بيانا لما ابهمه لا تغييرا حقيقة
كلامه فيصدق فيه القاضي هـ او قد قال مولانا
حافظ الدين في قوله تعالى انا لننصر رسلنا والذين
امنوا في الحيوة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد انه تعالى
ذكر نصرة الرسل والمؤمنين في الدنيا مقيدة ونكرها
في نصرهم في الاخرة غير مقيدة بها لان نصرة الله
تعالى اياهم في الاخرة مستوعبة لجميع الاوقات دائمة
لا يزالوا ابدا واما نصرته لهم في الدنيا فقد تقع
في بعض الاوقات دون بعض لانها دار ابتلاء واما
اذا اضيف الطلاق الى المكان بان قال انت طالق
في الدار يقع الطلاق في الحال حيث ما كانت اذ لا اختصاص صح
للطلاق بمكان دون مكان الا ان يضمر الفعل الذي
هو المصدر كذلك المشار بانه اراد بقوله في الدار في
دخولك الدار او وقت دخولك اياها فيصير بمعنى
الشرط ويتعلق الوقوع بالدخول فيصدق ديانة
لا قضاء لان اللفظ وان كان يحتمل ذلك من حيث ان
الدخول فعل في الدار وسبب للكينونة فيها لانه
خلاف الظاهر وفي التوضيح والفرق ثابت بين

اثنائه وظاهر نحو صمت هذه السنة فانه يقتضي الكل بخلاف صمت في هذه السنة واسماء الظروف **ومنها** مع وهي للمقارنة اي لمقارنة ما قبلها لما بعدها فاذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تطلق ثنتين دخل بها او لا **ومنها** قبل وهي للتقديم اي لسبق ما وصف بها على ما اضيفت اليه حتى لو قال لها ولم يدخل بها انت طالق قبل غروب الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف على وجود ما بعده وفي التوضيح فيقع واحدة ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة وثنتان لو قال قبلها **ومنها** بعد وهي للتاخير اي تاخير ما وصف بها عما اضيفت اليه وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل فلو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان ولو قال بعدها واحدة يقع واحدة **ومنها** عند وهي للحضرة فاذا قال لغيره لك عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم الا اذا وصل الدين وقال لفلان عندي الف درهم دين فحينئذ يكون اقرارا بالدين لان الدين محتمل كلامه فيصلح ذكر الدين تفسيرا له ولو قال انت طالق كل يوم طلقت واحدة ولو قال عند كل يوم طلقت ثلاثا في ثلاثة ايام **ومنها** غير وهي بمعنى المغايرة تستعمل صفة للنكرة حالة اضافتها الى المعرفة اضافة معنوية نحو جاءني رجل غير زيد لانها نكرة لا تتعرف بالاضافة الى

المعارف

المعارف لتوغلها في الابهام **فان قلت** لما تقع في قوله تعالى غير المغضوب عليهم فانها وقعت صفة للمعرفة وهي الذين **قلت** لانه في معنى النكرة لعدم ارادة التبيين او لان غير اذا وقعت بين متضادين وكانا معرفتين تتعرف بالاضافة كقولك الحركة غير السكون وكذا هنا لان المنعم عليهم غير المغضوب عليهم متضادان وتستعمل غير استثناء للمشابهة بينه وبين الاستثناء من حيث ان ما بعد كل منهما مغاير لما قبله في الحكم كقوله له علي درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة الدرهم اي درهم مغاير للدانق بفتح النون وكسرها معرب وانه سدس الدرهم واحترز به عن الدرهم الذي هو دانق فانه كان في ذلك العهد درهم على وزن دانق ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وسوى مثل غير في كونه صفة واستثناء **فقيل** هذا قول النحاة واما الفقهاء لا يفرقون بين الرفع والنصب فيلزمه خمسة دوانق **ومنها** الشرط اي كلماته وهي ان ولو واذا ومتى وكيف ولم وحيث فان ان هي اصل الفاظ الشرط لانها مختصة بمعنى الشرط وليس لها معنى اخر سواه بخلاف سائر الفاظ الشرط وكلمة ان حرف فسمي الكل باسمها تغليبا لها لاصالتها فقيل حروف الشرط او اريد بالكلمات الحروف تجوزا وانما تدخل في امر معدوم على خطر وعدد يحتمل الوجود والعدم وانما تدخل عليه لانه

لان المقصود من دخولها نفي الحمل على شيء نحو ان قدم زيد
فعبدي حر او المنع عنه نحو ان دخلت الدار فانت طالق
وذلك لا يجوز في الممتنع والمتحقق الوقوع اذ لا فائدة
في الحمل عن الممتنع والمنع عن المتحقق ولا يتناول
انتهاء الغد نحو الا انه مما سيكون السنة عادة ولا بد
من التقييد بالغالب حتى لا يرد ولو قال لامراته ان
حضت فانت طالق فانه يمين وليس فيه حمل ولا منع
وكذا الامثلة ان عشت ذاتها الان فذلك ممتنع فاذا
قال ان لم اطلقك فانت طالق لم تطلق حتى يموت احد مما
لان هذا الشرط انما يتحقق بموت احدهما الا انه
ما لم يمت احدهما يكون وقوع الطلاق محتملا واذا مات
الزوج اي قرب موته على وجه لا يسع فيه قوله
انت طالق يتحقق الشرط وهو عدم وقوع الطلاق
فلا ميراث لها ان لم يدخل بها لان امراة الفار ترث
اذا كانت في العدة والطلاق وقع قبيل الموت في زمان
لا يسع التلفظ بالطلاق فبانت لا الى عدة لانها غير
مدخول لها فلم يعلها الموت وهي ليست في العصمة
وان دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق قبيل
موته وكذا اذا ماتت هي لان قبيل موتها وقت
لا يسع فيه التكلم بالطلاق فيتحقق الشرط حينئذ
ولا يرث منها الزوج لانها بانت قبل الموت ولم يبق
بينهما زوجية واما اذا فعند نحاة الكوفة تستعمل
بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا جزم
بها الفعل فيما هو قطعي الوجود وتستعمل
للشرط بمعنى تعليق حصول جملة بحصول مضمون

ما دخلت

ما دخلت عليه ويجزم بها المضارع ويكون استعماله
حينئذ في امر على خطر الوجود كقول الشاعر
واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل
والمعنى عد نفسك غنيا واظهر الغنا مدة اغناك
الله اياك فاذا اصابتك مسكنة وفقر فاصبر صبرا
جميلا من غير جزع ولا شكوى ولا فزع واظهر التجمل
والتزين كيلا يطلع الناس على حالك او كل الجميل
وهو الشحم المطلوب تعففا وقيل يحتمل ان يكون
بالحاء المهملة والمعنى تحمل المشقة وتكلف المسكنة
ومثله قول الشاعر
واذا تصبك مصيبة فاصبر لها عظمت مصيبة مبتلى لا يصبر
والحاصل ان معناه لدخول الفاء واذا هو
مخصوص بان لان الشاهد فيه حيث جزم باذا فيحمل على
انها بمعنى ان فان اصابة الخصاصة من الامور المترددة
واذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل في الامر الكائن
الذي لا ريب فيه كمجيء الغد ولو لم تكن اذا هنا بمعنى
ان الشرطية لما جاز استعمالها في الامر المتردد واذا
استعمل للشرط باذا سقط الوقت عنها كانها حرف
شرط فصارت بمعنى ان قال صاحب التلويح فعند
البصريين اذا استعملت في الظرف دخلت الى جملة في معنى
الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار
شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي
وقت غشيانه على انه بدل من الليل ودخولها انما يكون
لامر كائن متحقق في الحال مثل قولك
واذا تكون كريهة ادعى لها وعند نزول الحادثة امر منتظر

لا محالة اي مقطع بتحققه في الاستقبال مثل قوله
تعالى اذا السماء انفطرت فهي تنقلب الماضي الى المستقبل
لانها حقيقة في الاستقبال وما تؤتيه من دخوله
لامر كاين قاطعا هو من حيث انه قد يستعمل في
الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا
امنا الاية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل
كذلك كذا ذكر الحمود انمتي وقول نحاة
الكوفة هو قول ابي حنيفة واذا تكون مشتركا
بين الوقت والشرط فاذا استعمل في احدهما لم يبق
الاخر مرادا عنده وهو مذهب الكوفيين وعند
نحاة البصرة اذا موضوعة للوقت وقد تستعمل
للشرط مجازا من غير سقوط الوقت مثل متى فانها
للوقت ثم لما كانت للاستفهام والشرط ولا يسقط
الوقت عن متى بحال وقول نحاة البصرة
قول ابي يوسف ومحمد حتى اذا قال لامراته اذا لم
اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عند ابي حنيفة
ما لم يمت احدهما كما مر في قوله ان لم اطلقك وعندهما
يقع كما فرغ اي صار فارغا لفراغه من كلامه مثل متى
لم اطلقك لانه اضاف الطلاق الى وقت خال
عن التطليق فلما سكت يوجد ذلك الوقت
فتطلق والخلاف فيما اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى
الوقت او الشرط فهو على ما نوى بالاتفاق
وروي عنهما انه اذا قال لامراته انت طالق لو
دخلت الدار فهو بمنزلة ان دخلت الدار فجعل
لو للاستقبال كان لمواخاة بينهما في ان كل واحد منهما

تعليق

لتعليق احد الجملتين بالاخرى على ان تكون الثانية
جوابا للاولى كذا ذكره ابن الملك وفرقتني بانه
روى ابن سماعة هذه المسألة عن ابي
يوسف في نوادره ولم يذكرها محمد او نبه على ذلك
شمس الائمة في اصوله ووقع بابا سكوتنا عن ذكر محمد
لسبق كتبه في الرواية عنه ومن حفظ حجة على من
لم يحفظ لكن لا نص في ذلك عن ابي حنيفة والله
اعلم واما كيف فهو موضوع للسؤال عن
الحال فاذا قلت كيف زيد معناه على اي حال اصحيح
ام سقيم فلذلك للاخفش حيث قال كيف ظرف
لانه بمعنى على اي حال الجار والمجرور والظرف متقاربان
فان استقام السؤال عن الحال بان كان ما دخلت
عليه ذا احوال يحمل على السؤال وان لم يستقم
بطل لفظ كيف من كونها للسؤال عن الحال ولبطلانه
قال ابو حنيفة في قوله انت حر كيف شئت
انه ايقاع لان العتق لا كيفية له لا يستقيم تعليق
الكيفية بطل الكلام فلا يتعلق اصل العتق
بالمشيئة فيبطل التفويض عنده وعند صاحبيه
يتعلق الحرية بالمشيئة وفي المبسوط فسأله كيف
شئت انه يعتق عنده ولا مشيئة له وعندهما لا يعتق
ما لم يشأ في المجلس فعلم ان بطلان تعليق الكيفية
لبطلان الكلام انما هو عند ابي حنيفة وفيما
اذا قال انت طالق كيف شئت تقع الواحدة قبل
المشيئة ثم ان كانت غير موطوءة فقد بانت
لا الى عدة ولا مشيئة لها لان يلغوا تفويضها الصفة

الى مشيئتها لعدم المحل بعد وقوع الاصل وان كانت
موطوءة فالمحل باق بعد وجود الاصل فلها المشيئة في
الصفة وبقي الفصل في الوصف اي الزائد على اصل الطلاق
من كونه بائنا والعدد اي الثلاث مفوضا اليها بشرط نية
الزوج فان اتفق بينهما يقع ما نويا بان شاءت البائن
وقد نواه الزوج او شاءت ثلاثا وقد نوى الزوج وان
اختلف بان شاءت بائنا ونوى ثلاثا
او بالعكس فهي رجعية فلا بد من اعتبار النيتين
اما نيتها فلانه فوض المشيئة اليها واما نيته فلان الزوج
هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا
تساقطا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي والحاصل
انهم اتفقوا على تفويض الوصف واختلفوا في
استلزام ذلك التفويض الاصل فذهب
ابو حنيفة الى عدم اللزوم وذهبا الى اللزوم هذا
وقد ظهر من سياق هذا الكلام في هذا المقام
ان كيف من كلمات الشرط على ما هو راي الكوفيين
وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال
شروط الا انها تدل على احوال ليس في يد العبد
مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة وانما
المقصود من ذكرها انها من الكلمات التي بحث عنها
في هذا المقام من غير ان تكون من اسماء الظروف
او كلمات الشرط وذلك لانها لا تستعمل الا في السؤال
عن الحال لكن لا خفاء في انها لم تبق في مثل انت طالق
كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف
مفوضا الى مشيئتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق ان رجعيا

تريدين ام بائنا

تريدين ام بائنا [illegible]
المعنى انت طالق باي كيفية شئت واما كم فاسم
للعدد المبهم يقال كم شئت وكم مالك ولا اختصاص
لها بباب الطلاق فمنزلها من الملحقات انها اسم
للعدد والواقع في باب الطلاق لا يخلو من الحزازة
والاطلاق فاذا قال انت طالق كم شئت لم
تطلق ما لم تشأ وان شاءت فلها ان تشاء الواحدة ... فما
فوقها الا ان كم شئت تفويض للعدد الواقع في الطلاق
الى مشيئتها وهو عام فلها ان تطلق ما شاءت من العدد
بشرط نية الزوج وتتقيد بالمجلس لانه تمليك
والتمليكات تقتصر على المجلس ثم كلمة حيث
ليست باسمها متيقنة ولا ظرفية لانها للمكان وهو
ليس بمراد بل بمعنى الشرط كان فكانه قال
انت طالق على اي بعد شئت فلو صرح به لكان
للشرط لكنه انما في معناه واما حيث واين
فاسمان للمكان المبهم ظرفا للاخفش فان بينه قد
يراد حيث الزمان فاذا قال انت طالق حيث
شئت او اين شئت فانه لا يقع ما لم تشأ لانه لا اتصال
للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشيئة في
الطلاق ويتوقف مشيئتها على المجلس فيقتصر عليه
كان اذا ومتى فانه اذا قال انت طالق متى (او اذا) شئت
او متى شئت لم تتوقف مشيئتها على المجلس ثم اعلم
ان الجمع المذكر بعلامة الذكور يتناول
الذكور والاناث حال الاختلاط ولا يتناول الاناث
المفردات وذهب بعض اصحاب الشافعي الى

الى ان جمع الذكور لا يتناول الاناث الا اذا دل عليه الدليل
لان كل علامة تختص بنوع وضعا والكلام عند الاطلاق محمول على حقيقته ولو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله ان المسلمين والمسلمات قلت تغليب الذكور على الاناث وادخالهن في الحكم تبعا للذكور من عادة اهل اللسان وسبب نزول الاية ان النساء شكون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلن ما بالنا لم نذكر في القران وطلبن التخصيص بالذكر مع عدم الخ‍‍ـ‍‍ـ‍‍ـ‍‍ـ‍‍ـ‍‍روج بدخولهن في جمع المذكر واعتقادا دخولهن الوجوب عليهن كما على الرجال فانزل الله هذه الاية تطييبا لقلوبهن والجواب
عن قولهم يلزم الجمع انهم يجعلون المغلوب من افراد الغالب ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة عرفية وهي راجحة على اللغوية فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز واما اذا ذكر الجمع بعلامة التانيث فلا يتناول الاناث علامته حتى قال محمد في السير اذا قال المستامن لاهل الطائفة امنوني على بني وامنوه وله بنون وبنات ان الامان يتناول الفريقين ولو قال امنوني على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده ولو قال على بني وليس له سوى البنات لا تثبت الامان لهن لان الاسم لا يتناولهن منفردات وهذه المباحث الى هنا واما ذكر الجمع المذكور في هذه المبحث المسطور لان الكلام فيه باعتبار علامته وماي حرف واعلم انه وقع في عبارة

التحرير قول ام سلمة يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فانزلت في مسند احمد من طريق ام سلمة ومن طريق ام عمارة وحسنه الترمذي ونعقبه كلهم بان ظاهره ان اللفظ في مسند احمد من هاتين الطريقين وان الترمذي حسنه وليس كذلك فان الذي في مسند احمد عن ام سلمة قالت للنبي صلى الله عليه وسلم ما لنا لا نذكر في القران كما يذكر الرجال قالت فلم يرعني ذات يوم الا ونداؤه على المنبر ايها الناس قالت وانا اسرح راسي فلففت شعري ثم دنوت من الباب فجعلت سمعي عند الجريد فسمعته يقول ان المسلمين والمسلمات والمومنين والمومنات هذه الاية قال شيخنا الحافظ يعني ابن العسقلاني من طرقه عن ام سلمة لم ار في شيء منها اوله هكذا انتهى ولا ذكر له من طريق ام عمارة في مسند احمد نعم هو في جامع الترمذي من طريقها بلفظ انها اتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت ما ارى كل شيء الا للرجال وما ارى النساء يذكرن بشيء فنزلت هذه الاية ان المسلمين والمسلمات والمومنين والمومنات الاية وقال هذا حديث حسن غريب وانما نعرف هذا الحديث من هذا الوجه وقال شيخنا الحافظ رجاله رجال الصحيح لكن اختلف في وصله وارساله رواه شعبة عن حصين مرسلا وهو احفظ من سليمان ابن كثير يعني الراوي له عن حصين عن عكرمة مرفوعا وذكر مقاتل ابن حيان في تفسيره ان اسماء بنت عميس سالت ايضا عن ذلك نحو سوال

ام عمارة هند او لحرج الطبراني باسناد صحيح عن
قتادة قال دخل ناس من المومنات على نسا النبي
صلى الله عليه وسلم فقلن قد ذكركن الله في القرآن
ولم تذكر بشي اما فينا ما يذكر فانزل الله تعالى ان
المسلمين والمسلمات الاية ورواه ابن سعد عنه بنحوه
وبمقابلة الظاهر وسمي الفقهاء صريحا
لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية اي
اصطلاحا اي لفظ اي المراد منه
ايضا ما واحترز به عن الظاهر
لان الظهور فيه ليس بتام لبقا الاحتمال بكثرة الاستعمال
خرج به النص والمفسر لان ظهورهما بالبيان والقرائن
لا بكثرة الاستعمال كقوله انت حر وانت طالق
فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق والنكاح
صريحان فيهما وهذا مثال الحقيقة
ومثال المجاز منه قوله لا اكلن من هذه الحنطة فانه
صريح في التناول منها مجاز متعارف فيما يتخذ منه
فيحتاج اليه اي حكم الصريح
بفتح الحاء اي ما يوجبه اللفظ الصريح من
الحرية في المثال الاول والطلاق في الثاني حال
كونه اي النية فيقع العتق
والطلاق نوى او لم ينو والحاصل انه لم يتوقف المتكلم
اراد ذلك المعنى او لم يرد كقولك بعت واشتريت فان
المقصود حاصل بهما نوى او لم ينو كالطلاق
والعتاق حتى اذا اضافهما الى المحل فباي وجه اضاف
يعني بصيغة الندا كقوله يا حر او بصيغة الاخبار كقوله

انت

كقوله انت حر او اراد ان يقول سبحان الله فجرى على
لسانه انت او انت طالق تطلق ويعتق نواه او لم ينو
لعدم اراد في انت طالق رفع حقيقة القيد عنده
ديانة لانه نوى محتمل كلامه لا قضا وفي القنية امراة كتبت
انت طالق ثم قالت لزوجها اقرا علي فقرا لا تطلق
واستشكل هذا بانه ينافي قوله مستغنى
عن العزيمة ودفع بان هذا حكاية ما في المكتوب
فصار كما اذا حكى عن اخر قوله انت طالق او امراتي طالق
او نحو ذلك فانها لا تطلق لانها حكاية عن الغير
اي لفظ اي ما استتر المراد
بالنظر الى استعماله في المعنى الكنوي
يعني الكناية غير معلوم المراد ابتدا ما لم ينضم
اليه قرينة لفظية او معنوية بخلاف الخفي فانه
معلوم المراد ولكن خفي مراده لعارض الصيغة
وهو يشكل بان هذا الضمير لا يمتاز بلا من عهد او
الا بقرينة تنضم الى ذلك كسبقه في الذكر وكذا
سائر الفاظ الضمير كهي للغائبة وانا وانت فانها كنايات
حقيقة لا تمتاز بين اسم واسم الا بقرينة تنضم اليها من
خطاب او غيبة او تكلم وهي مع ذلك حقيقة في معناها
فكان المراد منها مستترا فيها وذلك لانه لما كان الوضع
عاما والموضوع له خاصا حصل الاستتار باعتبار
تعدد الموضوع له كما في الالفاظ المشتركة
اي حكم الكناية اي لغير
نية المتكلم في كنايات الطلاق حال الرضا لكونها
مستترة المراد وكان في ثبوت المراد بها تردد فلا يثبت الحكم

ام عمارة هذا واخرج الطبراني باسناد صحيح عن
قتادة قال دخل ناس من المؤمنات على نساء النبي
صلى الله عليه وسلم فقلن قد ذكركن الله في القرآن
ولم تذكر بشيء افما فينا ما يذكر فانزل الله تعالى ان
المسلمين والمسلمات الاية ورواه ابن سعد عنه نحوه
والصريح ويقابله الظاهر وسمي الفقه صريحا
لظهوره وارتفاعه على ساير الابنية وهو اي
اصطلاحا اي لفظ اي المراد منه
ظاهرا بينا واحترز به عن الظاهر
لان الظهور فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال بكثرة الاستعمال
فخرج به النص والمفسر لان ظهورهما بالبيان والقرائن
لا بكثرة الاستعمال كقوله انت حر وانت طالق
فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق والنكاح
صريحان فيهما وهو اي مثال الحقيقة
ومثال المجاز منه قوله لا اكل من هذه الحنطة فانه
صريح في التناول منها مجاز متعارف فيما يتخذ منه
فيحتاج اليه اي حكم الصريح
ثبوت الحكم اي ما يوجبه اللفظ الصريح من
الحرية في المثال الاول والطلاق في الثاني حال
كونه مستغنيا عن العزيمة اي النية فيقع العتق
والطلاق نوى او لم ينو والحاصل انه لم يتوقف على المتكلم
ارادة ذلك المعنى او لم يرد كقولك بعت واشتريت فان
المقصود حاصل بهما نوى او لم ينو كالطلاق
والعتاق حتى اذا اضافهما الى المحل فباي وجه اضاف
يعني بصيغة النداء كقوله يا حر او بصيغة الاخبار كقوله
انت

كقوله انت حر او اراد ان يقول سبحان الله فجرى على
لسانه انت حر او انت طالق تطلق ويعتق نواه او لم ينو
لعدم اعتبار ارادته في انت طالق رفع حقيقة القيد عنها
ديانة لانه نوى محتمل كلامه لا قضاء وفي القنية امرأة كتبت
انت طالق ثم قالت لزوجها اقرأ علي فقرأ لا تطلق
واستشكل هذا بانه ينافي قوله مستغنيا
عن العزيمة ودفع بان هذه حكاية ما في المكتوب
فصار كما اذا حكى عن اخر قوله انت طالق او امرأتي طالق
او نحو ذلك فانها لا تطلق لانها حكاية عن الغير
اي لفظ اي ما استتر المراد
بالنظر الى استعماله في المعنى الكنوي
يعني الكناية غير معلوم المراد ابتداء ما لم ينضم
اليه قرينة لفظية او معنوية بخلاف المعنى فانه
معلوم المراد ولكن خفي مراده لعارض الصيغة
وهو يفعل بان هذا الضمير لا يميز بلا من غير
الا بقرينة تنضم الى ذلك كسبقه في الذكر وكذا
ساير الفاظ الضمير كهي للغايبة وانا وانت فانها كنايات
حقيقة لا تميز بين اسم واسم الا بقرينة تنضم اليها من
خطاب او غيبة او تكلم وهي مع ذلك حقيقة في معناها
فكان المراد منها مستترا فيها وذلك لانه لما كان الوضع
عاما والموضوع له خاصا احتمل الاستتار باعتبار
تعدد الموضوع له كما في الالفاظ المشتركة
اي حكم الكناية عدم العمل بها الا بالنية اي لعدم
نية المتكلم كما في كنايات الطلاق حال الرضا لكونها
مستترة المراد فكان في ثبوت المراد بها تردد فلا يثبت الحكم

الشرعي ما لم يرد ذلك الاستتار بدليل متصل بها من
النية ما يقوم مقامها اي مقام النية من دلالة الحال
كحالة مذاكرة الطلاق فيما يصلح جوابا او ردا او تخلية
والحاصل ان الكنايات في الطلاق تقع بها
بائن الا ثلاثة الفاظ وهي اعتدي واستبرئي رحمك
وانت واحدة فان الواقع بها رجعي
زاد على الاصل ضم الفصل لكون
صريحا في كونه خبرا عن الاصل وذلك لان الكلام
موضوع للافادة والافهام والصريح هو التام في هذا المرام
دون الكناية في هذا المقام لعدم توقفه على نية
او قرينة اي نقصانه عن
البيان حيث يتوقف في افادة المقصود
على قرينة ويظهر هذا التفاوت الحاصل بين
الصريح والكناية بسبب الظهور والخفا فيما يندرئ به
الشبهات مثل الحد ودون الكفارات حتى جاز اثباتها
بالصريح دون الكناية لخفائها حتى ان من قال لاخر
جامعت فلانة او واقعتها لا يجب عليه حد القذف
لانه لم يصرح بالزنا ويجب اذا قال زنيت بها او
زنيتها وفي التوضيح ان الصريح لا يحتاج الى
النية والكناية تحتاج اليها والاستتار بها لا يثبت
بها ما يندرئ بالشبهات فلا يحد بالتعريض حتى لو قال لست
انا بزان اي القسم الرابع من اصل الاقسام
اي في ادراك طرق الاطلاع
اي المراد منه وحاصله
معرفة طرق وقوف السامع على مراد المتكلم في اثبات

الاحكام

الاحكام الثابتة بنظم الكلام ومعناه باعتبار ظهور
وخفائه اي هذا القسم اي اربعة اقسام
باستقرائهم اي منها
اعلم ان الاستدلال هو النظر في الدليل
وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب
خبري وقيل ما يلزم من العلم به العلم بشيء
اخر وهو نوعان انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر
ويسمى هذا استدلالا من المعلول على العلة
وعكسه وهو انتقال الذهن من المؤثر الى الاثر
كانتقال الذهن من ادراك النار الى الدخان ويسمى
هذا استدلالا من العلة على المعلول الا ان دلالة
العلة على معلولها اقوى واظهر من دلالة
المعلول على علته لان العلة المعينة تدل على
معلول معين واما المعلول المعين فلا يدل الا على
علة ما اللهم الا اذا كان المعلول مساويا
لعلته فحينئذ يكون الاستدلال من المعلول على
العلة كالاستدلال من العلة على المعلول في
القوة والظهور الا ان المراد هنا هو الثاني لان
مقصود المجتهد اثبات الاحكام بالادلة وذلك
انما يحصل بالانتقال من المؤثر الذي هو الدليل
الى الاثر الذي هو الحكم وانما قيدنا بقولنا
هنا لان المراد به عند المتكلمين هو الاول لان
الاستدلال عندهم بالاثر على المؤثر كما هو
طريقة بعض الصوفية من انهم يستدلون بصفات
الجمال والجلال واثار الفعال على ذات ذي الكمال

وهو مسلك المريدين من السالكين ومن هنا
يقول قائلهم ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله بعده ومشرب
طائفة منهم أنهم يستدلون بالمؤثر على الأثر فإن
ذات واجب الوجود تقتضي آثار الكرم والجود ويقولون
ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله قبله وهذا
سبيل المرادين من السالكين والأول يسمى السالك
المجذوب والثاني المجذوب السالك وهو أعلى رتبة
كما يشير إلى مقاميهما قوله تعالى الله يجتبي إليه من
يشاء ويهدي إليه من ينيب وأما أهل مقام جمع الجمع
فلا تحجبهم الكثرة عن الوحدة ولا الوحدة
عن الكثرة فيقولون ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله معه
معية منزهة عن العينية كما توهمت الطائفة
الوجودية ثم اعلم أن إضافة التأثير
إليه إلا مثلا لما سبق في التفسير إنما هو على سبيل
التجوز فإن المؤثر في الأحكام بالحقيقة إنما هو
الباري تعالى والأدلة إنما هي أمارات وعلامات
على ثبوت الأحكام في الشرعيات وعبارة النص
ما احتوى من عبرت الرؤيا أعبرها عبارة إذا فسرتها
وسميت الألفاظ الدالة على المعاني عبارات
لأنها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور والنص
قد يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب
والسنة سواء كان ظاهرا أو مفسرا أو حقيقة أو عاما
وكل منهما يكون صريحا أو كناية فيكون إثبات الحكم
بمثل الألفاظ استدلالا بعبارة النص وإنما أطلق
النص على كل ما كان من الكتاب والسنة اعتبارا

للطالب

للطالب فإن غالب ما ورد منهما نص وهو كلام مفهوم
المعنى فإن كان فيهما متشابهات أيضا وهذا
هو المراد هنا لا النص المتقدم وهو ما ازداد وضوحا
على الظاهر وكما قيل في الفرق بين عبارة النص
والنص أن النص من أقسام اللفظ والعبارة من أقسام
المعنى فليس بصحيح لأن الاشتراك في الحد يوجب
الاشتراك في المحدود فالحاصل أن
كلا من النص والعبارة يعتبر فيه المعنى والفرق بينهما
في الاعتبار وهو أن النص تصرف من جهة المتكلم والعبارة
تصرف من جهة المستدل وهو أي الاستدلال بعبارة
النص [illegible] أي إثبات الحكم لأن المراد عمل المجتهد
لأنه المستدل لا العمل بالجوارح فإذا قيل الصلاة
فريضة لقوله تعالى أقيموا الصلاة فهذا هو العمل
بظاهر النص والاستدلال بعبارته [illegible] أي شيء
سيق الكلام له أي لذلك الشيء والضمير المجرور
راجع إلى ما فهو إثبات حكم كالفرضية في الصلاة فإنها
فريضة بظاهر معنى مسوق له الكلام كطلب الصلاة في
أقيموا الصلاة فالآية مسوقة للطلب وظاهر الطلب
الوجوب لا الاستحباب وفيه أي في إثبات الحكم بشيء
ما هو لا يحتاج إلى مزيد تأمل مثل الحكم بإيجاب سهم
من الغنيمة للفقراء من قوله تعالى للفقراء الذين الآية
وبه يفرق بينه وبين إشارة النص حيث إنه عمل بما
ليس بظاهر من كل وجه وإلا كان يكفي أن يقال هو العمل
بما سيق له في الكلام وفي ذكر الكلام دون النص إشارة
إلى أن المراد بالنص في قوله عبارة النص ليس ما تقدم

ذكره وان كان يتيسر ثبته بالكلام تعريفا بالاشهر وذلك غير
جائز فان قلت المذكور يأباه لان الكلام
اعم من الكتاب والسنة قلت المراد بالكلام
من الكتاب والسنة فلا يكون اعم
اي والاستدلال باشارة النص
اي بحكم اي بتركيبه من غير زيادة ولا
نقصان وبه يخرج دلالة النص لانه ثابت بمعنى
في النظم اي غير مسوق له وكان حق المصنف
ان يذكره كما في الاصل حيث قال الكشف اي ما ثبت
نظمه غير مقصود ولا سيق النص له فهذا اختصار
مخل للمقصود لعدم جمعه في الاصل بين القصد
باعتبار المعنى والسوق باعتبار اللفظ مع ان احدهما
كان في التعريف فمنه المزيد الكشف وحاصل تمييز
النقل من الاستدلال بعبارة النص هذا
وتركه في الزيد قيد ولا سيق له واكتفى بقوله لكنه
غير مقصود اذ الظاهر انه اذا لم يكن مقصودا لم
يكن النص مسوقا له ثم هذا ظاهر في ارادة عمل
الجوارح فان حمل العمل على اثبات الحكم يصير تقديره
اثبات الحكم بمعنى ثبت بالنظم لغة وفيه تكلف لا يخفى
وانما سمي هذا النوع من الاستدلال اشارة
النص لانه لما لم يكن ظاهرا من كل وجه بل فيه خفاء
ولا يدركه الا بمحل اشارة كما لو قصد بالنظر
الى شيء يقابله فرآه ورأى مع ذلك شيئا يمنته ويسرته
باطراف العين من غير قصد فما يقابله فهو المقصود
بالنظر وما وقع عليه اطراف بصره فهو من نحو التطريق

الاشارة ان نفقتها لا تقصد ومثاله قوله تعالى وعلى
المولود له اي وعلى الذي ولد له وهو الاب رزقهن
وكسوتهن اي طعام الوالدات ولباسهن سواء كن
منكوحات او مطلقات مرضعات نسق الكلام
لاثبات النفقة والكسوة على الاب لانه المولود
له فهمت عبارة النص وفي ذكر المولود
له دون الوالد اشارة الى ان النسب الى الاباء لان
اللام للاختصاص ولم يختص به الاب من حيث
الملك اجماعا فاختص بالنسب وهو غير مسوق
له فدل على اختصاص الانسبية الولد التي حتى
لو كان الاب قرشيا والام عجمية يعد الولد قرشيا
في الكفاءة والامامة الكبرى وفي الاية اشارة
ايضا الى ان للاب حق التملك في ماله عند
الحاجة لان النسبة بلام التمليك تقتضي تملكه
مال الولد ولما لا يصير ملكا له بالاجماع حتى لا يجوز
له التصرف في ماله بغير رضاه فاذا لم يكن اثبات
حقيقة الملك في ماله ثبت له حق التملك عند
الحاجة عملا بالدليل على قدر الامكان ويبنى
على ثبوت حق التملك له مسائل منها انه لا يحد
بوطي جارية ابنه وان قال علمت انها حرام ومنها
انه لا يجب العقر بوطئها لثبوت الملك قبل الوطي
بناء على حق التملك ومنها انه اذا استولد جارية
الابن يثبت النسب ولا يجب عليه رد قيمة الولد على
الاب ويجب رد قيمتها ومنها ان الاشارة الى
ان الاب لا يشاركه في نفقة ولده احد لان الشرع

اوجب النفقة عليه بناء على كونه الولد منسوبا
اليه ولا يشاركه احد في هذه النسبة وكذا في
حكمها وفصل اي الابن الصغير والبنت
الصغيرة رواية واحدة وفي الكبير والبنت البالغة
يجب على الاب والام اثلاثا بحسب ميراثهما من
الولد في رواية الحسن عن ابي حنيفة وفي ظاهر
الرواية كل النفقة على الاب لقوله وعلى المولود
له رزقهن من غير فصل بين الصغير والكبير وفي
التلويح ان الثابت باشارة النص قد يكون غا مضا
بحيث لا يفهمه كثير من الاذكياء العالمين بالوضع
كانفراد الاب بالانفاق واستغناء الام مناه عن
التقدير ونحو ذلك وهذا اخفى اقل
مثله لم يخف على كثير من الصحابة مع سماع النص وعلمهم
بالوضع [illegible] اي العبارة والاشارة [illegible] اي
مستويتان [illegible] اي في اثباته
لان كلا منهما يفيد الحكم بنظامه [illegible] اي
القسم الاول وهو العبارة وكان الاولى ان الا ان الاولى
وهي العبارة [illegible] اي من الاشارة
لان الاول منظوم مسوق له والثاني غير مسوق له
فيكون ارجح لكونه مقصودا من الكلام مثال التعارض
ما اورده بعض الشافعية في كتبهم ما رايت من
ناقصات عقل ودين فقيل وما نقصان دينهن
قال صلى الله عليه وسلم تقعد احداهن في قعر
بيتها شطر عمرها لا تصوم ولا تصلي وفيه اشارة
الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما قاله الشافعي

وفيه

وفيه ان هذا اذا فسر الشطر بالنصف وقد
يجيء بمعنى البعض كما في قوله تعالى فولوا وجوهكم
شطره وفي قوله صلى الله عليه وسلم
الطهور شطر الايمان كما قرر في محله الا انه يمنع
ان الحديث المتقدم لا اصل له كما صرح به النووي
في شرح المهذب وقال ابن الجوزي في التحقيق
هذا حديث لا يعرف وقال البيهقي لم اجده في شيء
من كتب الحديث وقال ابن المنذر لا يثبت هذا بوجه
من الوجوه عن النبي صلى الله عليه وسلم والله سبحانه
اعلم والحاصل انه معارض بما روي عنه عليه الصلاة
والسلام كما اخرجه الطبراني والدارقطني عن ابي
امامة مرفوعا انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام
واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة
[illegible] لان كلا نظر والعموم
باعتبار الصيغة وتوضيحه ان الثابت بالاشارة
كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام
فيكون عاما قابلا للتخصيص ولذا قلنا
في اشارة قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن خص
منها اباحة وطئ الاب جارية الولد وان كان اللام تقتضي م
ان يكون الولد وما له ملكا للاب ومختصا به كما قال
صلى الله عليه وسلم انت ومالك لابيك والمعنى
انه يحرم على الاب اقدامه على وطئ جارية ولده
واما اذا وطئ جاريته فولدت ولدا فادعاه فيثبت
تصير الامة قبيل الوطئ ملكا له اقتضاء لصيانة
مائه عن الضياع وبعده عن الزنا مطلقا واما قبل الولادة

والاوهنا فلا يجوز والثابت بدلالته اي
بدلالة النص [illegible] اي حكم ثبت اي استفيد
اي بسبب معنى النص [illegible] اي لا بمعنى النص
ولغة يفهم على الحنفي من قوله بمعناه اي الحكم الذي
ثبت بمعنى في النص لغوي يفهمه اهل اللغة فقيها
كان او غيره والمراد به المعنى الذي يعرفه كل سامع
يعرف اللغة من غير استنباط لا المعنى الذي ادى
اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب
لغة لا شرعا فانه اذا قيل اضرب فلانا يفهم منه
لغة ايصال الالم الذي يفضي اليه لا صورة الضرب
وهي استعمال الة التاديب في محل صالح للايلام [illegible]
حتى لا يسمى ذلك بدون الايلام ضربا حتى لو حلف
لا يضرب امراته فضربها بعد الموت لا يحنث
ولو مد شعرها او خنقها حنث لوجود الايلام
كذا ذكره ابن الملك وقوله تعالى وخذ بيدك
ضغثا فاضرب به ولا تحنث يراد به ضرب يحصل
به بعض الايلام والله اعلم بحقيقة المرام وخرج
بقوله بمعناه العبارة والاشارة وبقوله لغة
المقتضى والمحذوف لان المقتضى ثابت شرعا
والمحذوف ثابت لغة وبقوله [illegible] الاصل
لا اجتهادا اي قياسا [illegible] لقوله لغة النهي عن
التافيف وهو التلفظ بكلمة اف في قوله
تعالى فلا تقل لهما اف فان المستفاد من هذا
المعنى اللغوي وهو الاستخفاف والاذى يعلم
به حرمة الضرب من غير اجتهاد بحرمة الضرب

حكم

حكم استفيد من معنى التافيف الذي هو الذي بكلمة
التفهيم فالحاصل ان المعنى الذي يفهم
ان التافيف حرام لاجله هو الاذى وهو موجود في
الضرب بل هو اشد واقوى هذا وفي قوله لا اجتهادا
رد لما قاله بعض الاصوليين من اصحابنا الحنفية واصحا بنا
الشافعية من ان دلالة النص قياس جلي لوجود اركان
القياس وهو الاصل كالتافيف والفرع كالضرب
والعلة الجامعة كالاذى وانما سمي قياسا جليا لظهور
المعنى الجامع لان اهلية الاجتهاد للقياس شرط
في القياس وليس بشرط في دلالة النص اذ كل من
عرف اللغة عرف حرمة الضرب من حرمة التافيف
وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس
ولهذا اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به بين
نفاة القياس [illegible] اي بدلالة
النص [illegible] اي موجب
ان كلا منهما يوجب الحكم
يعني فان الاشارة حينئذ تقدم على الدلالة
فالعبارة اولى لان فيها وجد النظم والمعنى اللغوي ... وفي
الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فيتقابل المعنيان
وبقي النظم في الاشارة سالما عن المعارضة
سالما عن المعارضة فترجحت الاشارة فالقول
مثال تعارضهما ما قاله الشافعي من انه تجب الكفارة
في القتل العمد لانها لما وجبت في القتل الخطا
مع قيام العذر فلان تجب في العمد كان اولى ولكن
هذه الدلالة عارضها اشارة قوله تعالى ومن يقتل

موجبا متعديا كما في حرارة جهنم فانه يشير الى عدم وجوب
الكفارة في العمد لان الجزاء اسم للكامل التام فلو وجبت
الكفارة لكان جهنم بعض الجزاء لا كله وحجب الاشارة
اي الثابت به لانه الثابت بالنص لا يحتمل
التخصيص لان العموم من اوصاف
اللفظ ولا لفظ في الدلالة وفي التلويح بيان
الخلاف فيما اذا قال والله لا اكل وان اكلت فعبدي
حر فعند الشافعي حرمه طعام دون طعام تخصيصا للعام اعني النكرة الواقعة في سياق النفي
او الشرط لان المعنى لا اكل طعاما وعند ابي حنيفة
لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص وله
خلاف في قبول الحكم وشموعه لكل طعام بل الشرع
عند ابي حنيفة وكذا انه لا ينقض اصلا
اي بانتصا النص يعني بمقتضاه
والاقتضا الطلب ولهذا اي حكم لم
اي تشير لذكر الحكم
اي يعاني النص فان ذلك الشرط امرا اقتضاه النص
لصحة معنى يتناوله النص فصار هذا الثابت
مضافا الى النص بواسطة المقتضي بالفتح
يعني المفعول اذ الحكم ما اثبتها المقتضي والمقتضي
ثابت بالنص والثابت بالثابت ثابت بذلك
الشيء اعلم ان النص اذا كان بحيث لا يصلح
معناه الا بشرط فلا شك ان يقتضيه فهنا كـ
امور اربعة المقتضي وهو النص والمقتضى وهو
ذلك الشرط والاقتضا والنسبة بينهما وحكم

المقتضي

المقتضي ويلوا المراد من الثابت بنا قاله لواحد الاعتق
عبدك عني بالف فلا يصح الا بالبيع فالبيع مقتضى
وما ثبت به ويلوا الملك مقتضى فيثبت البيع مقدما
على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لصحته فـ
الان هذا البين من النصوص و الكلام في اقتضاء
النص فهو من الكتاب قوله فتحرير رقبة ومن
السنة حديث رفع عن امتي قلت
لفظه ان الله وضع عن امتي الخطا والنسيان وما
استكرهوا عليه رواه ابن ماجة وابن حبان والحاكم
وقال صحيح على شرطهما فيقدر في الاول
مملوكة وفي الثاني الاثم اي الدلالة
على الشيء باسم واضح الدلالة عليه بحيث
لا يحتمل غيره بان يدل على الذات دون الصفة سوا
كان علما اسم للاحيا كزيد قايم او اسم جنس
كالماء بالماء والذهب بالذهب الحديث
اي تخصيص الحكم بذلك الشيء
وقال بعض العلما من الاشاعرة والحنابلة وابو
بكر الدقاق وابو حامد من الشافعية يدل على
التخصيص بذكر الشيء ونفي الحكم عما عداه لانه
لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فايدة فيكون
الحكم عما عداه منفيا ويقال له مفهوم المخالفة
وهو ان يكون حكم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق وله
شرط بعضه القايلين به وهي ان لا يظهر اولوية
المسكوت عنه على المنطوق في الحكم الثابت
للمنطوق كحرمة الضرب بالنسبة الى حرمة التافيف

ولا مساواته المنطوق في الحكم كثبوت الرجم في اللائط
بدلالة نص ورد في ماعز وهذا اذ لا شك في دلالة
النص لا يتوقف على الاولوية بل قد تكون كما في المثال
الاول وقد لا كما في الثاني حتى لو ظهر اولوية
المسكوت عنه او مساواته له يثبت الحكم
في المسكوت عنه بدلالة النص ورد في المنطوق
وان لا يخرج المنطوق مخرج العادة كقوله تعالى
وربائبكم اللاتي في حجوركم فان العادة جرت
بكون الربائب في حجورهم فحينئذ لا يدل على نفي
الحكم عما عداه وان لا يكون للكشف والمدح
والذم وان لا يكون المنطوق سؤالا حادثة كما
اذا سئل عن وجوب الزكاة في الابل السائمة
فقال بناء على السؤال [illegible] للحال
ان في الابل السائمة زكاة فوصفها بالسوم هنا
لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم عدم صح
بل بعدم الوجوب في غير السائمة استفيد
من قوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل
صدقة واستدلوا بقوله عليه الصلاة والسلام
الماء من الماء رواه مسلم وابو داود وابن خزيمة
وابن حبان من حديث ابي سعيد الخدري
ورواه احمد والنسائي وابن ماجه والطبراني
من حديث ابي ايوب ورواه الطحاوي وابو هريرة
والمعنى الغسل من المني حيث فهم الانصار عدم
وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء ومعنى
الاكسال ان يجامع الرجل امرأته ولا ينزل المني
وهم

وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على الخصوص لما
فهموا ذلك واجيب بان الاستدلال
من الانصار على انحصار الحكم على المذكور
الاستغراق وفي لام المعرفة المستغرقة للجنس
عند عدم المعهود ولا بدلالة التنصيص وقد
ورد في بعض الروايات انما الماء من الماء في
ذلك يوجب الحصر اتفاقا وعندنا لا يدل
التنصيص على التخصيص والا لزم الكذب في
كقوله زيد موجود والكفر ايضا بوجود
الباري ولزوم الكفر والكذب في قول من قال
محمد رسول الله لانه يلزم منه ان غير محمد ليس برسول
وفيه ان من شرط مفهوم المخالفة كما مر
سبق ان لا تظهر مساواة المسكوت عنه للمنطوق في
الحكم وهذا الشرط هنا مفقود لوجود المساواة
بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وسائر الرسل
عليهم السلام في نفس الرسالة وان كان له صلى الله
عليه وسلم فضل من جهة اخرى فلقائل ان يقول
رسالة محمد صلى الله عليه وسلم مستلزمة لصدقه
وصدقه مستلزم لصحة رسالتهم لا سيما اخبر بها
فتكون الملازمة المذكورة ممنوعة ثم يستوي عند
كون المخصوص مقرونا بالعدد كقوله عليه السلام
والسلام خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم
الغراب والحداة والعقرب والفارة والكلب العقور
متفق عليه وفي رواية لمسلم الحية بدل العقرب
فانه لا يدل على نفي الحكم عما عداه او لم يكن مقرونا

فان قلت استدل اهل السنة على رؤية
الله تعالى بقوله كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
اذ الكفار خصوا بالحجب فلا يكون المؤمنون محجوبين
وهذا عمل بمفهوم اللقب وهو هنا ما ليس بصفة
سواء كان علم شخص او اسم جنس من باب اطلاق اسم
الخاص على العام قلت التخصيص
بالشيء لا يدل على نفي ما عداه عندنا خلافا للشافعي
فحيث دل انما دل لامر خارج لا من قبيل التخصيص
فاستدل لانهم تمسكوا بالاية من حيث كونهم محجوبين
مقهورين عليهم فيكون اهل الجنة على خلافهم والا لا يكون
الحجب للكفار عقوبة لاستواء الفريقين كذا
قاله العلامة النسفي فيمكن ان يقال قول العلماء
التخصيص في الروايات يوجب نفي الحكم عما
عداه كما قال صاحب الهداية في قوله في الكتاب
جاز الوضوء من الجانب الاخر اشارة الى انه
ينجس موضع الوقوع من هذا السبيل حيث
يعلم انه لو لم يكن للنفي لما كان للتخصيص
فائدة لان الكلام فيما اذا لم يدرك فائدة اخرى
بخلاف كلام الرسول صلى الله عليه وسلم
فانه اوتي جوامع الكلم ولكلامه فوائد قد لا
ندركها واعلم ان تخصيص الشيء بالذكر
يدل على نفي ما عداه في الروايات والمعاملات
كقولك للوكيل اشتر العبد والمنقولات نحو قوله
تعالى انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وفيما سوى
ذلك خلاف ثم الحكم اذا اضيف الى موصوف

بوصف

بوصف خاص من بعض افراده بان يكون في نفسه عاما فقيد
بوصف مخصوص ببعض الافراد فليس المراد بالوصف
النعت النحوي بل ما يفيد تقليل الاشتراك او يعلق
بشرط كان دليلا على انتفاء الحكم عند عدم الوصف
او الشرط عند مالك وبعض اصحاب الشافعي واحمد
وابو الحسن الاشعري وكثير من الفقهاء والمتكلمين
وابو عبيدة اللغوي ومن وافقهم على صحة الاحتجاج
بمفهوم الشرط دون مفهوم الصفة ومنهم من يقول
بصحة الاحتجاج بمفهوم الصفة دون الشرط كابن سريج
وابو الحسن البصري وذهب اصحابنا الى
منع ذلك كله ووافقهم عليه القاضي ابو بكر الباقلاني
والغزالي والقفال وبعض المتكلمين والحاصل
انهم جعلوا عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا
عدمه هو العدم الاصلي قبل التعليق حتى لم يجوز
الشافعي ومن وافقه نكاح الامة عند طول الحرة
ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف
المذكورين في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع
منكم طولا ان ينكح المحصنات اي قدرة وفضلا على
ان يتزوج الحرائر العفائف المؤمنات فمما ملكت
ايمانكم من فتياتكم المؤمنات والمعنى ان من لم يكن
زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح مملوكة
من الاماء المؤمنات فالله تعالى علق جواز نكاح
الامة الكتابية لفوات الوصف واعلم ان جواز
نكاح الامة عنده معلق بان يعدم شرطا سوى
الشرط المعلق عليه من عدم الحرة تحته وفي

عدم طول الحرة ولكون الامة مؤمنة وخشية العنت وهو
الوقوع في الزنا وان لا يكون تحته امة اخرى بنكاح او بملك
يمين لان نكاح الامة عنده ضروري لما فيه من استرقاق
الولد والضرورة انما تتحقق عند اجتماع هذه
الشروط وعندنا يجوز نكاح الامة مع طول الحرة
وسلب صفة الايمان ونقول لا دلالة في الاية على
ما ذكره لجواز ان يكون التقييد بالشرط لبيان الاولى
والافضل وكذلك حمل التقييد بالمؤمنات في
الفتيات على سبيل الاكمل كما هو كذلك في تقييد
المحصنات على ان يكون المراد بالنكاح الوطء
اذ الضرورة في نكاح الامة انما تتحقق بعدم
القدرة على وطء الحرة وذلك بالحقيقة
انما يتحقق اذا كانت الحرة في فراشه وحاصل
كلام الشافعي انه الحق الوصف بالشرط في
كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم
يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط واعتبر
ايضا تعليق الايجاب بالشرط عاملا في منع الحكم دون
السبب حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق
بالملك وهذا نتيجة ما قال الشافعي
من ان التعليق عامل في منع الحكم دون السبب
مثالهما ما لو قال لاجنبية ان تزوجتك فانت
طالق او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت
حر لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج والشراء
عنده لان قوله انت طالق سبب وحكمه
متاخر ولا بد للسبب من الملك في المحل وانه لم
يوجد

يوجد لها كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت
طالق حتى لو تزوجها ووجد الشرط في الملك
لا يقع شيء اتفاقا وجوز بعضهم ايضا التكفير
بالمال في كفارة اليمين بان اعتق رقبة او اطعم
عشرة مساكين به قبل الحنث لان اليمين سبب
الكفارة ولهذا تضاف الكفارة الى اليمين فيكون نفس
وجوب الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود سببه
فيجوز اداؤها وقيد التكفير بالمال لان التكفير
بالصوم قبل الحنث لا يجوز عنده ايضا لان وجوب
ادائه لا يغاير نفس وجوبه فاذا تاخر وجوب
الاداء الى زمان وجود الشرط وهو الحنث علم ان
الواجب منتف ولا يجوز الاداء قبل الوجوب
بخلاف المال فانه يمكن ان ينفصل الوجوب
ولا ينفك وجوب ادائه اداؤه كالثمن المؤجل
ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر
ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول وعندنا التعليق
بالشرط لا ينعقد سببا للحكم الا عند وجود الشرط
لان الايجاب وهو قوله انت طالق لا يوجد الا بركنه
وهو ان يكون صادرا من اهله بان يكون اللافظ
به بالغا عاقلا والمراة في النكاح او العبد ولا يثبت
الا في محله وهو الملك وهو ممن يصح العقد
عليها من النساء وفي تعليق الطلاق والعتاق
بالملك حال الشرط بين الايجاب وبين المحل لان
الشرط تصرف من المتكلم يؤثر فيما فيه اختيار
المتكلم وهو التطليق دون وقوع الطلاق

لانه يجري بعد التعليق ويجعل الشرط ما لغا من وصول
التعليق الى المحل فيبقى غير مضاف اليه وبدونه لا اتصال
بالمحل لا ينعقد سببا قال ابن الملك ولقائل ان يقول يشكل
تعليق الطلاق والعتاق بالملك لما روي عن عبد الله
ابن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا
بزيادة صداق فقال اذا تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ
ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل
نكاح فالحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا بد ان يبين نسخه
او عدم صحته واجيب بان مداره على الزهري
وهو قد عمل بخلافه فدل على نسخه او عدم صحته فلا تمسك
فيه على انا نقول بموجبه اذ الطلاق عندنا لا يقع
الا بعد النكاح والمعنى انه لو صح حمل على التنجيز وبه
التاويل فيه منقول عن السلف فان الزهري حمله على
انه كان في الجاهلية لهم يطلقون النساء على الحال فيقولون
هي علينا حرام فنفى النبي عليه الصلاة والسلام لرد هذا
الكلام لا طلاق قبل النكاح وفي التلويح ان الشرط
في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي
اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات
المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية
الثاني نحو ان دخلت الدار فانت طالق والمراد
بوجود الشيء صحته كشروط الصلاة وغيرها
اي ما دل على بعض افراد شائع لا قيد معه يجوز فيه
وقيل هو ما لم يكن موصوفا بصفة على حدة كرقبة
وهو الدال على مدلول المطلق
بصفة زائدة اي لا يقيد بقيد المقيد عندنا وان كان

في حادثة واحدة بان كان الاطلاق والتقييد في سبب
الحكم كقوله صلى الله عليه وسلم ادوا صاعا من قمح
بين اثنين او صاعا من تمر او صاعا من شعير عن كل حر
وعبد صغير او كبير رواه عبد الرزاق وابو داود
من حديث عبد الله بن ثعلبة وقول عبد الله ابن
عمر فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر
من رمضان صاعا من تمر وصاعا من شعير على العبد
والحر والذكر والانثى والصغير والكبير من المسلمين
متفق عليه اذ سبب الفطر رأس يمونه ويلي عليه واما
التقييد في المحكوم في حادثتين نحو قوله تعالى في كفارة
الظهار فتحرير رقبة وفي كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة
فلا يحمل وان كانا في حادثة واحدة يحمل ضرورة نحو صوم كفارة
اليمين فانه اطلق في القراءة المتواترة وقيد بالتتابع
في القراءة المشهورة وهي قراءة عبد الله ابن مسعود
كما رواه ابن ابي شيبة وعبد الرزاق من طرق وانما يحمل
المطلق على المقيد في الصورة التي ذكرناها اولا لامكان
العمل بهما وكل ما امكن اعمال الدليلين وجب والحاصل
ان عندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كان في حادثة
واحدة الا ان يكونا في حكم واحد وحادثة واحدة لان
العمل بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة مثل صوم كفارة
اليمين على ما تقدم لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين
متضادين وهما متنافيان التتابع وعدمه فاذا ثبت
تقييده بطل اطلاقه بخلاف صدقة الفطر فانه ورد
النصان وهو قوله عليه الصلاة والسلام ادوا عن كل حر
وعبد وقوله ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين في السبب ولا

ولا مزاحمة في الأسباب إذ يجوز أن يكون للشيء الواحد أسباب
متعددة كالملك فإنه يثبت بالبيع والهبة وغيرهما فوجب
الجمع بين النصين والعمل بكل منهما من غير حمل فإن قلت
إذا لم يحمل المطلق على المقيد أدى إلى إلغاء المقيد فإن حكمه
يفهم من المطلق فإن حكم المقيد العبد المسلم يستفاد من
إطلاق القيد كما يستفاد حكم العبد الكافر قلت
الفائدة فيه أن يكون المقيد دليلا على الاستحباب وههنا
الشافعي يحمل المطلق على المقيد بمعنى أنه يحكم بأن المراد
بما هو المراد من المقيد وإن كانا في حادثتين أو حادثة
واحدة كما حمل قوله عليه السلام في خمس من الإبل
زكاة على قوله في خمس من الإبل السائمة زكاة لأن
المطلق ساكت عند ذكر المقيد كالمجمل والمقيد ناطق
بالقيد كالمفسر فكان المقيد أولى وهذا
المثال كونه في الحادثة الواحدة ومثال كونه في
الحادثتين كفارة القتل فإنها مقيدة بالإيمان لقوله
تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وسائر الكفارات ككفارة
الظهار واليمين فإن الرقبة فيهما غير مقيدة بالإيمان
ويجوز عندنا أن تكون التوسعة مقصودة في حادثة
والتضييق في أخرى كما في إعتاق الرقبة في كفارة القتل
واليمين فإن كفارة القتل عتق رقبة مؤمنة وفي كفارة
اليمين عتق رقبة مطلقا كما يجوز أن يكون التشديد
مقصودا في حكم والتسهيل في آخر كالصوم والإطعام
في كفارة الظهار فإن الصوم مقيد بكونه قبل التماس
والإطعام مطلق عن ذلك ثم اعلم
أن ما ذكرنا من حمل المطلق على المقيد عندنا في

صوم

صوم كفارة اليمين إنما هو على اختيار صاحب الميزان
ومال إليه الشراح وأما على اختيار الفحول فليس هنا
تقييد للمطلق بل هو زيادة على النص بالمشهور وهو
قراءة ابن مسعود فإنها مشهورة لتلقي الأمة لها بالقبول
حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله بخلاف قراءة أبي
فعدة من أيام أخر متتابعات في قضاء رمضان فإنها
شاذة لا يزاد بها على النص والشافعي في إيمانه لم
يشترط التتابع لأنه لا عمل عنده بالقراءة المتغيرة وأما
في التوضيح فقوله وإن دخلا المطلق على المقيد
على الحكم في صورة اتحاد الحادثة نحو صيام ثلاثة
أيام مع قراءة ابن مسعود يحمل بالاتفاق على لامتناع
الجمع بينهما فليس موافقا لما في المشهور من مذهب
الشافعي أن لا عمل عنده بالقراءة الشاذة مشهورة كانت
أو غيرها فالمثال المتفق عليه حديث الأعرابي صم
شهرين متتابعين والفرق بين المعنيين أن التقييد
لا يقتضي للأول نفيه بل يدل على أن المراد من الأول
هو المراد من الثاني والزيادة تقتضي نسخ الأول فلا يبقى
مرادا كما كان فإن قلت قد حملتم المطلق
على المقيد فيما إذا كانا في السبب أو الشرط وهو قوله
عليه السلام إذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا
وقوله عليه السلام إذا اختلف المتبايعان والسلعة
قائمة تحالفا وترادا حتى قالوا لا يجري التحالف
بينهما حال هلاك السلعة قلت نفي
التحالف عند الهلاك لم يثبت بالحمل بل بإشارة النص فإن
قوله ترادا يدل على قيامها إذ التراد لا يتصور إلا حال

فبابهما فلم يكن مطلقا بل مقيدا بما دل عليه النص الآخر
واما قيد الاسامة نافيا لوجوب الزكوة في غير السائمة
فليس من باب حمل المطلق وهو قوله عليه السلام في خمس
من الابل زكاة السائمة بل السنة المعروفة في ابطال
الزكوة عن العوامل والحوامل وهو قوله عليه الصلاة
والسلام ليس في العوامل ولا الحوامل ولا في البقرة المثيرة
صدقة اي زكاة اوجبت نسخ اطلاق قوله عليه السلام
في خمس من الابل شاة فان **قلت** ان اريد
من النسخ ما هو من المصطلح فذلك يقتضي تأخر الناسخ
وهو غير معلوم وان اريد غيره فليس بمعهود **قلت**
ان اردت انه غير معلوم لك فسلم وجهلك لا يضرنا وان
اردت انه غير معلوم مطلقا لان علماءنا ذكروا قاطبة
في كتبهم انه منسوخ فدل انهم عرفوا ناسخه او نقول المراد
من النسخ ههنا غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين
على الآخر فان المطلق والمقيد لما تعارضا رجح المقيد
بالسنة المعروفة **وهذا الحديث** وان لم يرد
بهذا اللفظ للمحدثين فقد رواه الفقهاء واحتجوا
به وهم اثبات فيما يحتجون به فلا يضرهم عدم اطلاعهم
على انه قد ورد حديث علي ليس في العوامل شيء اخرجه
ابو داود واخرجه عبد الرزاق موقوفا والدارقطني
والطبراني من حديث ابن عباس مرفوعا ليس في العوامل
صدقة وهو وان ضعفه فقد اعتضد وتوجه العمل
به وورد من حديث جابر ليس في المثيرة صدقة اخرجه
الدارقطني واسناده حسن واخرجه عبد الرزاق
بالسند المذكور موقوفا وهو صحيح لكنه في الحكم

مرفوع وكذا قيد العدالة في **قوله** تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم نافيا لاطلاق قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم ليس من باب حمل المطلق على
المقيد بل الامر بالتثبت في نبأ الفاسق وهو **قوله**
تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
اي اطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة ولا تعتمدوا
على قوله وتثبتوا في امره اوجب نسخ اطلاق قوله
تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم **وفي**
التوضيح للشافعي ان المطلق ساكت **والمقيد**
ناطق فكان اولى فنقول في جوابه نعم ان المقيد
اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة
والحكم كما ذكرنا في ثلاثة ايام متتابعات **ولنا**
قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم
فهذه الآية تدل على ان المطلق يجري على اطلاقه ولا
يحمل على المقيد لان التقييد يوجب التغليظ والمساواة
كما في بقرة بني اسرائيل وقال ابن عباس ابهموا ما ابهم
الله واتبعوا ما بين الله اي اتركوه على ابهامه والمطلق
مبهم بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل عليه وعامة
الصحابة ما قيدوا امهات النساء بالدخول الوارد في الربائب
وفي التلويح قول ابن عباس هذا لا يقوم حجة على
الخصم لانه لا يجعل قول الصحابي حجة في الفروع فضلا
عن الاصول وقوله هذا اذا كان عن راي واما اذا
صدر عن تفسير الآية فليس كذلك على انه قد
يقال انما يكون حجة مع اتفاقه بقية الصحابة في
هذه الحجة حيث قال عمر رضي الله عنه ايضا مثله

المراة مبهمة في كتاب الله فابهموها اي حال تحريمها عن قيد الدخول
الثابت في الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم
على مانع التقويم والقران بكسر القاف اي المقارنة في النظم
اي الجمع بين كلامين بحرف الواو كقوله اقيموا الصلوة
وآتوا الزكاة لا يوجب القران في الحكم عندنا وقال
بعضهم يوجب ذلك لان رعاية التناسب بين الجمل
شرط حتى لا يقال زيد منطلق وكم الخليفة في غاية
من الطول ولا تجب الزكاة على من لا تجب عليه الصلاة
بسبب ذلك لان العطف يوجب الاشتراك وهو يقتضي
التسوية ولنا ان الشركة للافتقار لا للعطف بدليل
قوله تعالى محمد رسول الله والذين معه اشداء على
الكفار الاية فاستوا الجملة التامة بالجملة الناقصة
نحو ان دخلت الدار فانت طالق وزينب فانه يشارك
المعطوف عليه في الخبر والحكم وقلنا ان عطف
الجملة على الجملة لا يوجب الشركة بل يقتضي المناسبة
بينهما كما تقرر في علم المعاني وهذا لا يوجب
التسوية والاشتراك في الحكم لجواز ان تكون المناسبة
بوجه اخر وانما يوجب الشركة في الجملة الناقصة لافتقار
الناقصة الى ان تتم به وهو الخبر لا لنفس العطف
فاذا تم المعطوف بنفسه لم يوجب الشركة الا فيما
يفتقر اليه نحو قوله ان دخلت الدار فانت طالق وانت
وعبدي حر وهذه الجملة وان كانت تامة ايقاعهما
لكنهما ناقصة تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه
تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على حدة فصار
ناقصا من حيث الغرض بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت

طالق

طالق وزينب طالق طلقت زينب في الحال لانه كلام تام لا يحتاج
الى الاشتراك في التعليق اذ لو كان غرضه الشركة لاقتصر
على قوله وزينب فاذا اعاد الخبر دل على ان مراده
التنجيز هذا ولكن ان نقول الزكاة
لا تجب على الصبي عندنا ايضا لعدم وجوب الصلاة لقول
ابي بكر بحضرة الصحابة رضي الله عنهم والله لاقاتلن
من فرق بين الصلاة والزكاة وذلك لانا اذا اوجبت
الزكاة دون الصلاة يلزم التفرقة فعلى هذا قلنا بالقران
في الحكم هنا ومن ثم قال بعض المتاخرين من الاصحاب خ
حتى لا نقول بالقران الا في هذه المسألة والجواب
ان الصواب عدم الوجوب في حق الصبي ثبت بقوله
عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم
الحديث ثم العام اذا خرج مخرج الجواب وقع موقع
جزاء لما تقدمه نحو الزانية والزاني فاجلدوا واليمين
ان زنت امراة او زنى رجل فاجلدوها واجلدوه واما خرج
مخرج الجزاء او وقع مخرج الجواب كقول من دعي الى
الغداء فقال ان تغديت فعبدي حر يختص العام بسببه
اتفاقا وان زاد المتكلم الكلام على قدر الجواب لا يختص
بالسبب ويصير مبتدأ بالنص الدال اي مبتدأ كلاما اخر
غير متعلق بما قبله كما اذا قال في جواب الداعي الى الغداء
ان تغديت اليوم فعبدي حر فان العام لا يختص بالسبب
بل يتناوله وغيره حتى اذا تغدى ذلك اليوم في اي وقت
كان ذلك الغداء وغيره معه او بعده يحنث ولو نوى
به الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب
ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف

حتى لا تلغى الزيادة ولو ذكر اليوم خلافا لمالك وان نوى فهي
وزفر فعندهم تتقيد بالغد المدعو اليه كما اذا لم يرد
قيل الكلام المذكور للمدح كقوله تعالى ان الابرار
لفي نعيم والذم كقوله تعالى وان الفجار لفي جحيم والذين
يكنزون الذهب والفضة لا عموم له وان كان اللفظ عاما
ولا يستدل به على وجوب الزكاة في الحلي وقالوا المقصود
في ذلك المدح او الذم لا العموم وعندنا هذا فاسد
لان اللفظ دال على العموم وليس دلالته على المدح
والذم مانعة عنه ولا تنافي العموم اذ لا منافاة بينهما
وقيل الجمع المضاف الى جماعة حكمه حقيقة
الجماعة في حق كل فرد وهذا منقول عن زفر فانه زعم
ان حقيقة الكلام هنا لان المضاف الى جماعة مضاف
لكل واحد منهم كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
فان الصدقة تؤخذ من اموال كل واحد منهم اذا
وجد شرائطها فانه يجب عنده اخذ الصدقة من كل
نوع من انواعها لكل واحد حتى لو اخذ من جميع الواجب
من نوع منها لا يجزي وذهب الكرخي من اصحابنا
الى منعه وقال انه لا يقتضي اخذ الصدقة من
كل نوع من انواع المال بل لو اخذ الصدقة من نوع واحد
حصل الامتثال وهو المختار وعند زفر ان الجمع المضاف
يفيد العموم فيكون المعنى خذ من كل نوع من اموالهم
صدقة فلا يحصل الامتثال الا باخذ صدقة من كل نوع
فتتعدد الصدقة بتعدد انواع المال ولنا ان الصدقة
نكرة في سياق الاثبات فلا تعم فيكون الثابت بها
صدقة واحدة مضافة الى الاموال فاذا اخذ صدقة

واحدة

واحدة من مجموع الانواع كان اخذ الصدقة واحدة من
جملتها اذ لو اخذ جزء منها فيصدق بانه ادى
اخذ من جملتها فيكون ممتثلا به وعندنا تقتضي مقابلة
الآحاد بالآحاد كما قال تعالى جعلوا اصابعهم في
آذانهم والمراد كل واحد جعل اصبعه في اذنه لا في آذان
الجماعة اذ ليس المراد ان مجموع اصابع كل واحد في مجموع
آذان كل واحد من الجماعة فاذا قال لامرأتيه ان ولدتما
ولدين فانتما طالقتان فولدت كل واحدة منهما ولدا
طلقتا ولا يشترط ولادة كل واحدة منهما ولدين وعند
زفر لا يطلقان حتى تلد كل واحدة منهما ولدين وقيل
الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده واحدا كان كالكفر
فان الامر بالايمان نهي عنه او اكثر مثل الامر بالركوع نهي
عن القيام والقعود والسجود والنهي عن الشيء يكون
امرا بضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون
وقال بعض المشايخ لا حكم لكل منهما في ضده بل
الضد مسكوت عنه وعندنا الامر بالشيء ولو كان ايجابا
يقتضي كراهية ضده لا تحريمه اذا لم يكن مفوتا للمقصود
بالامر فانه ان فات بفعله يكون حراما كالافطار
بالنسبة الى الصوم والنهي عن الشيء ولو تحريما يقتضي
ان يكون ضده في معنى سنة واجبة اي مؤكدة قريبة
الى الواجب وهذا اذا لم يفت عدم الضد المقصود بالنهي
لانه ان فوته كالايمان بالنسبة الى الكفر ففعل الضد
يكون واجبا ولكن الامر بالشيء يوجب كراهية ضده
اذا لم يكن مفوتا لا تحريمه قال ابو يوسف ان من سجد
على مكان نجس لم تفسد صلاته لان السجود على مكان

طاهر ونحو كونه على نجس غير مقصود بالنهي لان المنهي عنه
ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تعالى واسجدوا
والمراد منه السجود على مكان طاهر بالاجماع فالمامور به انما
هو فعل السجود على مكان طاهر والسجود على مكان نجس
لا يوجب فوات المامور به فاذا اعادها على مكان
طاهر جاز فعله فيكون مكروها لا مفسدا او فالا الساجد
على النجس بمنزلة الحامل لها والنظر على حمل النجاسة
فرض وانه في جميع اجزاء الصلاة بدليل قوله تعالى وثيابك
فطهر اي للصلاة فيصير صله ممنوعا للغرض
وهي ما جعله
الله شريعة لعباده اي طريقة يسلكونها في الدين
من العزم وهو القصد المؤكد ويعرف
بانه ما ثبت ابتداء باثبات الشارع حقا له ويدخل في
التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق
بالترك كالمحرمات اي كما يسمى عزيمة والاولى ما في
الاصل حيث قال وهي اي العزيمة
وجه الحصر ان العزيمة لا تخلو من ان يكفر جاحده
اولا والاول هو الفرض والثاني لا يخلو من ان يعاقب
بتركه اولا والاول هو الواجب والثاني لا يخلو اما
ان يستحق تاركه الملامة اولا والاول هو السنة والثاني
هو النفل فان قلت يخرج عن هذا
الحصر الحرام والمكروه والمباح قلت
الحرام داخل في الفرض او في الواجب لان الحرام ان ثبت
تركه بدليل قطعي فهو فرض كشرب الخمر او ظني فهو
واجب كترك اللعب بالشطرنج والمكروه داخل

السنة لان تركه سنة والمباح داخل في النفل
اي المشروع وهذا زايد على الاصل
اي سبب مشروع
اي مقطوع به يخرج خبر الواحد اي
في دلالته فيخرج الاية المؤولة والعام المخصوص
قال ابن الملك وهذا التعريف ليس بمانع لشموله
بعض المباحات والنوافل الثابتة بدليل الاثبات
فيه كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا
وقوله فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض
وقوله واذا حللتم فاصطادوا والمختار في تعريفه
انه الحكم الذي ثبت بدليل قطعي استحق تاركه
تركا كليا بلا عذر العقاب فقيل
الصواب انه ما قطع بلزومه والجواب
انه اذا اريد بالثبوت اللزوم ارتفع الايراد كالاركان
الخمسة التي بني الاسلام عليها وهي الايمان والصلاة
والزكاة والصوم والحج اي حكم الفرض
اي حصول العلم القطعي بثبوته
اي اذعانا بالقلب والمعنى به وجوب اعتقاد حقيته
بدليل مقطوع به وهذا الاعتقاد هو الايمان
حتى لو بدله بضده يكون كفرا لانه انكار للدليل
القطعي ولا يحصل التصديق بنفس العلم بل لا بد
من الاذعان وقبول الاركان لان الكفار كانوا يعرفون
نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم
وصدقوا وكذبوا فالتصديق اخص من العلم وفي
بعض الشروح علم بالعقل وتصديق بالقلب فان

العلم الاستدلالي انما يكون بالعقل والقلب محل الاعتقاد
فيكفر بسكونه لكان مجهولا من الكفر اذا دعاه كافرا
اي ينسب الى الكفر جاحده اي منكر لزومه
عطفا على تصديقنا اي وحكمه لزوم عمل
المفروض بالبدن اذا كان مما يتعلق بكيفية العمل
فيفسق بالتشديد اي ينسب الى الفسق تاركه
اي تارك العمل به بلا عذر من اكراه ومرض ونحوهما
اذ الفسق هو الخروج عن طاعة الله بارتكاب
المعصية ولا يكون كافرا لبقاء الاعتقاد اما اذا تركه
مستهينا يكفر لان الاستخفاف بالشرايع كفر والواجب
من وجب يعني سقط ومنه قوله تعالى فاذا وجبت
جنوبها اي سقطت لسقوط لزومه على المكلف
اعتقادا وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة
الفطر والاضحية وتعيين الفاتحة وتعديل الاركان
والطمانينة في الطواف فان كلا منها ثبت بخبر الواحد وهو
دليل فيه شبهة العدم وفي بعض النسخ بدليل ظني
فيه شبهة فقوله فيه شبهة صفة كاشفة والا حصر
ما ظني لزومه
وفيه نظر لان عمل الفرض على وجه يلزم من تركه الفساد
وعمل الواجب ليس كذلك بل تركه ملزوم النقصان
والاولى ان يقال وحكمه اللزوم دون لزوم الفرض ولعل
هذا المعنى مستفاد من التشبيه لان المشبه به لا بد ان
يكون اقوى من المشبه والمعنى انه يجب اقامته بالبدن
كاقامة الفرض به للدلائل الدالة على اتباع الظن في
العبادات والمعاملات دون الاعتقادات ولذا اريد
في

في الاصل قول العلما على اليقين اي لا يجب اعتقاد لزومه
قطعا حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف
باخبار الاحاد بانه لا يرى العمل بها واجبة واما متأولا
يعني اذا تركه بمعنى ادى اليه اجتهاده بان قال
هذا الخبر غريب او ضعيف او منكرا ومخالف للكتاب
لا يفسق تاركه لان التاويل سيرة السلف فان قلت
الواجب كما يثبت بخبر الواحد يثبت بالمشهور وبالكتاب
المأول فما وجه تخصيصه بخبر الواحد قلت
هذا حكم على الغالب فان عامة الواجب يثبت به ثم اعلم
ان ترك العمل بالواجب على ثلاثة اقسام اما ان تركه
مستخفا باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها وتركه متأولا
لها وتركها غير مستخف ولا متأول ففي القسم الاول
يجب تضليله لان رد خبر الواحد بدعة وفي القسم
الثاني لا يضلل ولا يفسق لان التاويل من سيرة
السلف وطريقة السلف في النصوص عند التعارض
وفي القسم الثالث يفسق ولا يضلل هذا هو المذكور
في عامة الكتب وعليه يدل كلام شمس الايمة
وهو الصحيح وقد جعل الشافعي الفرض والواجب
مترادفين لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا
به او مظنونا وقد عرفت الفرق مما تقدم والله اعلم
والمحقق ان لا نزاع للشافعي في تفاوت مفهومي
الفرض والواجب لغة ولا تفاوت في ما ثبت بدليل
قطعي لحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كحكم خبر
الواحد شرعا فان جاحد الاول كافر دون الثاني
وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان

من معناهما اللغوي الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله
ويلام تاركه شرعا سواء ثبت بدليل قطعي او ظني وهذا
مجرد اصطلاح لبعد فهم المعاني على ما صرح به الغزالي
وعندنا هما حقيقتان متباينتان قال بعض
المحققين لا خلاف في المعنى فان الافتراض الذي
يثبتونه بدليل ظني ليس معناه وجوبه بكفر جاحده فهو
معنى الوجوب الذي نقول به غاية الامر ان الفرض
في اصطلاحهم اعم من الواجب في عرفنا ولا معنى
للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب
التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة
التقدير والوجوب السقوط فالفرض ما علم قطعا انه
مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن
وقال بعض الشراح لا يخفى على منصف ان المناسبة
معنا لا معهم على ما عرف من التفرقة بينهما لغة واصطلاحا
ولهذا اصطلحوا على اصطلاحنا وسموا علينا في الحج
وفرقوا بين الفرض والواجب هذا واستعمال
الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع
مستفيض عندنا كقولهم الوتر فرض وتعديل
الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا كقولهم
الزكاة واجبة والحج واجب فلفظ الواجب يطلق
بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز على ما هو فرض علما
وعملا وعلى ما هو فرض في حق العمل وعلى ما هو دون
ذلك وفوق السنة كتعيين الفاتحة واما الفرض
والواجب الاصطلاحيان فهما حقيقتان متباينتان
لا يصدق احدهما على الاخر نحن نزعم ان الفرض

اخص

اخص والواجب اعم وان كل فرض واجب فقد سمي كذا ذكره
بعض اهل التحقيق والله ولي التوفيق
[illegible] اي التي يطالب
المكلف بالاتيان بها من غير افتراض ولا وجوب تخرج التي
لانه لا يطلب وخرج الواجب والفرض واهمل المصنف
هذه القيود اعتمادا على ما ذكره في حدها وبيانه قولي
[illegible]
لكن لفظ السنة عند الاطلاق قد يقع على سنة النبي
صلى الله عليه وسلم وعلى من الصحابة رضي الله عنهم
لانهم اعلام في مقام الفضل وطريقهم طريقة مسلوكة في
الدين وقد قال عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين وقال الشافعي مطلقها طريقة النبي صلى
الله عليه وسلم لا غير وهو المتبع على الاطلاق فلفظ السنة
عند الاطلاق لا يحمل الا على سنته كقول الراوي
السنة كذا وما ذكروا في الحديث لا يلزم منا لانا لا ننكر جواز
اطلاقها مع التقييد وكلامنا في لفظ السنة
مطلقا ورجح صاحب الميزان هذا القول وعليه كثير
من اصحابنا المتقدمين والقول الاول مختار فخر الاسلام
وجمع من المتأخرين فاذا اطلق السنة لا ينصرف الا الى
سنة النبي صلى الله عليه وسلم بدون قرينة وهذا
بناء على ان الشافعي لا يرى تقليد الصحابة فلا تطلق
السنة على طريقتهم الا بالمجاز فتنتفي عند الاطلاق
وعندنا تقليدهم واجب يقدم على القياس فيكون
طريقتهم سنة كطريقة الرسول فلم يدل الاطلاق
على انها طريقة الرسول بل على التمييز بالقرائن ثم

انا امرنا باقامة السنة النبوية لانا امرنا باحيائها لقوله
تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا
ولقوله عليه الصلاة والسلام من ترك سنتي لم تنله
شفاعتي وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة ومنه
ما روي عن ابي حنيفة "ان الوتر سنة" وما روي عن محمد
عيدان اجتمعا في يوم واحد احدهما فرض والاخر سنة وا (رادته)
واجب بالسنة فانه قال ذلك ليحيى فقال العيد يوم الجمعة
ثم السنة نوعان سنن الهدى وهي التي اخذها
لتكميل الدين وتاركها يستوجب الاساءة اي يعني
جزاءها من اللوم والعتاب او المراد من الاساءة الكراهة
كالجماعة والاذان والاقامة وهذا الظاهر نص على الترك
وان اصر كان مسيئا لا جانيا قال محمد اذا اصر اهل مصر
على ترك الاذان والاقامة امروا بهما فان ابوا يقاتلون
بالسلاح لان ترك ما هو من اعلام الدين استخفاف
بالدين فيقاتلون على ذلك وقال ابو يوسف
المقاتلة بالسلاح انما هي عند ترك الفرائض والواجبات
واما السنن فانما يؤدبون على تركها ولا يقاتلون
ليظهر الفرق بين الواجب وغيره وسنن الزوائد وهي
التي اخذها حسن وتركها لا يستوجب اساءة
وكراهية لانه عليه الصلاة والسلام فعلها على مقتضى
الطبيعة البشرية بطريق اتفاق العادة لا بسبيل
قصد العبادة الا ان الاولى هو الاتباع فانه يورث قرب
المولى كسننه عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده
وتطويل الركوع والسجود ونحوها زيادة على مقدار السنة
المؤكدة وهو ثلاث تسبيحات

اي الحقيقية والسنن صح

المشهورة لظهور هذا المعنى لم يذكره في
الاصل وزاد المختصر في المبنى
اي من بين ايجاب
وتدخل السنة في هذا اذ الاولى ما يثاب على فعله ولا
يذم على تركه اذ لا يلزم من نفي العقاب نفي الذم باللوم
ولا نفي العقاب فلو قال ولا معاتبة بالتاء لصح انتهى
هذا وفي التلويح ان الانقسام الى اثني عشر
لان ما ياتي به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا
فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه
مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل مكروه كراهة
التحريم وهذا عند محمد واما عندهما فلو كان
تركه اولى فعلم فمع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه
كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله
لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى
الحرام اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه
ادنى ثواب وكراهة التحريم ان فاعله يستحق محذورا دون
العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما
يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شائع
عندهم كقولهم الزكاة واجبة والحج واجب بخلاف
اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب
ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام سبعة ولكل
منها طرفان فعل اي ايقاع وترك اي عدم فعل فتصير اثني
عشر والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت
في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد
تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة

الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب فهذا
المعنى يثاب عليه فني التنزيل واما من خاف مقام ربه
ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى فان المثاب
عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة للحرام والا لكان لكل
احد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر
عنه ونهي النفس عند تهيء الاسباب وميلان
النفس مما يثاب عليه انتهى وقال في الاصل والزائد
على الركعتين للمسافر نفل لهذا اي لاجل انه يثاب
على فعله ولا يعاقب على تركه على ما تقدم من
تعريف النفل فان صار ادعلى القصر في صلاة المسافر
وهو الشفع الثاني لا يلام العبد على تركه راسا
ويثاب على فعله في الجملة والمتبادر من كلام المص
في الاصل ان يحمل ذلك على ما اذا لم يكن الزائد متصلا
بالركعتين قال صاحب الكشف البزدوي اذا ثبت
ان الزائد على الركعتين نفل لا يصح خلطه بالفرض
كما لا يصح خلط سنة الفجر بفرضه انتهى والفرق
بينهما ظاهر على ما لا يخفى وفي شرح المغني ان المسافر
لا يجوز له ان يصلي الظهر اربعا وان كان الزيادة عليها
نفل مشروع لان الاشتغال به قبل اكماله وقبل
السلام مكروه لتاخير السلام ولقوله الصلاة
والسلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته فان قلت صوم المسافر
يصدق عليه حكم النفل ولو اداه يقع فرضا قلت
المراد من المعرف الترك مطلقا وصوم المسافر
ليس كذلك لانه لو ادرك عدة من ايام اخر ولم

بعضه

بعضه يعاقب عليه فلم يكن نفلا فان قلت
الزيادة على الايات الثلاث في القراءة في الصلاة
تقع فرضا مع انه حد النفل صادق عليه قلت
لا نسلم انها قبل التحقيق تقع فرضا بل هي نفل ولكنها
تنقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت عموم
الامر وهو قوله تعالى فاقرؤوا كما تنقلب النافلة
فرضا بعد الشروع فيها حتى لو افسدها يجب
القضاء ويعاقب على تركها كما ذكره ابو اليسر وهذا
معنى قولهم زيادة على امثاله اي النفل
حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه
لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فاذا وجب الاتمام
لزم القضاء بالافساد لكن ما لزم بالشروع ملحق بالنفل
حتى يكره قضاؤه بعد الفجر والعصر اي
من السنن والمستحبات اعم من ان تكون صلاة او صوما
او حجا او عمرة اي مثل النفل في لزوم اتمامه
ولزوم قضائه بافساد ادائه وقال الشافعي لما شرع
النفل على وصف عدم اللزوم وجب ان يبقى كذلك
فلا يلزم بالشروع وحل له تركه لان حقيقة الشيء
لا تتغير بالشروع ولو لم يبقى صار موديا للنفل لا مسقطا
للواجب وقلنا ان ما اداه وجب صيانته عن الابطال
لان العمل المودي صار حقا لله تعالى والتعرض
لحق الغير بالافساد حرام ولهذا لو مات كان مثابا
عليه بلا خلاف بين الائمة لقوله تعالى ومن يخرج من
بيته مهاجرا الاية ولا سبيل الى حفظه الا بالزام
الباقي اذ لا صحة بدونه لان الكل صلاة واحدة

تحقق للثواب فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانة حق
الغير والشروع في النفل كالنذر في كونه موجبا للمعنى في
غيره اذ المؤدى الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث
ان كل واحد منهما صار لله تعالى اما المؤدى فلما ذكرنا
واما المنذور فلانه صار لله تسمية لا فعلا وما وقع لله
تعالى فعلا اقوى مما صار لله تعالى له قوة لانه لما صار له
فعلا صار موجودا مسلما الى صاحب الحق وما صار له تعالى
تسمية لم يوجد بعد لان ايجابه بمنزلة الوعد ثم لما وجب
لصيانة المنذور ابتداء الفعل الذي هو ادنى الامرين
في الايجاب فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل وهو المشروع
فيه الذي هو اقوى الامرين في الصيرورة لله تعالى الفعل
الذي هو ادنى الامرين اولى لان البقاء اسهل من الابتداء
حتى اشترط الشهود في ابتداء النكاح دون بقائه ومما
يؤيد مذهبنا ان الشافعي يقول بلزوم النفل بالشروع
في خصوص الحج والعمرة ولعله اخذه من قوله تعالى
واتموا الحج والعمرة لله فهو حجة لنا نقيس عليهما غيرهما
من العبادات النافلة من الصلوة والصوم مع افادة عموم
قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فان في ابطالها
ملاعبة بامر الطاعة والعبادة وهو لا يجوز في العرف
والعادة [illegible]
[illegible] الا اذا نوى به الاستعانة على الخير او الشرب كشرب
القهوة للنشاط في الطاعة او للسهر في المعصية فانما
الاعمال بالنيات وهذا ساقط من الاصل ولعله
تركه لظهوره ووضوحه اى الثاني او الاخر رخصة
وكان الاولى التصريح بهذا اي الرخصة اي

مشروع [illegible] ولعله مأخوذ
من قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقيل
ما استبيح مع تعذر قيام الدليل المحرم فالواو هي اربعة
انواع عرف ذلك بالاستقراء او يقال اطلاق اسم الرخصة
اما ان يكون بطريق الحقيقة او المجاز وكل واحد منهما
اما ان تكون له صفة الاولوية في اسم الرخصة اولا فانقسم
على اربعة بالضرورة نوعان من الحقيقة احدهما احق
من الآخر اي اطلاق اسم الرخصة على احدهما السبب
من الآخر اذ التسمية توصف بالمناسبة وانما كان السبب
لان الرخصة بمقابلة العزيمة فمهما كانت العزيمة اقوى
كانت الرخصة اقوى ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر
اي اكمل في كونه مجازا والاول هو احق نوعي الحقيقة من
انواع الرخصة ما يستباح يعني يعامل معاملة المباح
في سقوط المؤاخذة لا انه يعتبر مباحا مع قيام سبب
الحرمة وهو المحرم فلا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت
الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت عن مرتكبها لا تصير مباحة
مع عدم المؤاخذة عليها فاندفع ما توهم من الاستباحة
مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع الحرمة والاباحة
في شيء واحد ولما كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا
القسم كانت الرخصة اكمل لان كمال الرخصة لما في مقابلتها
كذلك كترخص من اكره بما يخاف على نفسه او عضو منه
على الفطر في رمضان ترخص له في الافطار مع قيام دليل
الحكم وهو شهود الشهر وقيام حرمة الفطر والمعنى
اذا اكره الصائم على الافطار يباح له الافطار لانه اذا
امتنع فقتل يفوت حقه صورة ومعنى اما صورة

فيتخرب البنية واما معنى فبزهوق الروح واذا اقدم على الفطر
يفوت حق الله صورة لا معنى لانه يفوت الى بدل وهو القضا
فكان له رخصة في الفطر لرجحان حقه وكذا من اكره على
اجرا كلمة الكفر فانه رخص له الاجرا على اللسان
وقلبه مطمئن بالايمان لان حقه في نفسه يفوت عند
الامتناع صورة ومعنى وفي الاقدام عليها لا يفوت حق
الله معنى لان الركن الاصلي وهو التصديق قائم وقد اقر
به مرة قبل الاكراه وتكرار الاقرار المتقدم بالنسبة الى ليس
بركن فلا يفوت حق الله صورة ايضا من وجه لكن بطل
لكن الاقرار المتقدم بالنسبة الى حال البقا فيبطل حقه
في الصورة من هذا الوجه فلما يكون تقديم نفسه بالاجراء
ترخصا ان شا بذل نفسه في دين الله فيكون كالجهاد
حيث يبذل نفسه في اعلاء دين الله تعالى وكذا اذا
اكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك لرجحان حقه
في نفسه وحق الغير لا يفوت معنى لانجباره بالضمان
وكذا اذا خاف التلف على نفسه رخص له ترك الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر لانه لو اقدم يفوت حقه صورة
ومعنى ولو ترك يفوت حق الله صورة لا معنى لان صورة
اعتقاد حرمة الترك باق وكجناية المكره المحرم على
احرامه وكتناول المضطر مال الغير بان اصابته مخمصة
حيث رخص له تناول طعام الغير بالضمان لما مر ان
حقه فايت صورة ومعنى اذا لم يتناول وحق الغير فايت
صورة وحكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة
اولى لبقا المحرم والحرمة جميعا حتى لو صبر وتحمل ما اكره
له وامتنع عما هو الرخصة فقتل كان شهيدا اي

يعطي

يعطي ثواب الشهيد لكونه باذلا نفسه لاقامة حق الله ذكر
محمد في مسئلة اتلاف مال الغير لو ابى عن اطاعة المكره وقتل
كان ماجورا ان شاء الله وانما استثنى لانه لم يجد فيها نصا
بل هو بالقياس على الاكراه على الافطار هذا او استثنى من
ذلك ما اذا كان مريضا او مسافرا حيث يتعين عليه الاخذ بالرخصة
حتى لو صبر الى ان قتل كان اثما فان الله قد اباح الفطر في
هذه الحالة فيكون بامتناعه عن ذلك متلفا لنفسه
عن الامر المباح وما يستباح من الرخصة مع قيام السبب
المحرم الموجب لحكمه لكن الحكم تراخى عن السبب الى زمان
زوال العذر فمن حيث ان السبب قائم كانت الرخصة حقيقية
ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم
دون الاول ومنحطا عنه لان كمال الرخصة بكمال العزيمة فاذا
كان الحكم ثابتا مع السبب فهو اقوى مما تراخى حكمه عنه
كفطر المسافر والمريض في رمضان مع قيام السبب وهو قوله
تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وحكمه وهو وجوب
ادا الصوم تراخى الى ادراك عدة من ايام اخر حتى لا يلزمه الايصا
بالفدية لو حل به الموت قبل بلوغ العدة فاذن تكون
العزيمة هنا ادنى حالا من العزيمة في المكره على الافطار
وحكم هذا النوع ان الاخذ بالعزيمة والعمل بها اولى لكمال
سببه وهو قصد العزيمة لان مراتب الرخص بحسب مراتب
عزائمها وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل
من الافطار عندنا خلافا للشافعي ويويد مذهبنا قوله
تعالى وان تصوموا خير لكم الا ان يضعفه الصوم فان الفطر
حينئذ كان اولى اتفاقا فلو صبر حتى مات كان اثما لانه لو
بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا نفسه من غير تحصيل

المقصود والصوم وهو الارتياض بخدمة المولى قيل
كان الواجب ان تكون العزيمة اولا مطلقا لان نفسه عدو الله
وقتل عدو الله واجب ولهذا شرع الجهاد واجيب
بان شرعية الصوم لارتياض النفس لطاعة الله فلا يجوز
الاتيان به على وجه يودي الى انتفائه واما ما ذكر
فعلى تقدير ثبوته يدل على المجاهدة بمنعها عما تشتهيه
لا بقتلها فرقا بين النفس المومنة والكافرة ولذا قال
تعالى ولا تقتلوا انفسكم واقتلوا المشركين كافة اي
ثم اتم نوعي المجاز وهو ابعدهما سواه من الانواع عن
حقيقة الرخصة ما وضع عنا قيل والحق
والحق ان الصوم افضل عند الشافعي بلا اختلاف
رواية عنه في ذلك على ما صرح به المحققون فما
نقل فخر الاسلام عنه الخلاف وكذا اثبته صاحب
الكشف يحمل كونه قولا مرجوعا عنه ولم يشرع في
هذه عنا من الاصر اي الاعمال الشاقة كقتل النفس
في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة وعدم جواز صلاة عنهم
في غير المسجد وعدم التطهير بغير الما وحرمة
اكل الصائم بعد النوم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب
وكون الزكاة ربع مالهم وكتابة ذنب الليل على الباب
بالصبح والاغلال وهي المواثيق اللازمة لزوم الغل
كما روي ان بني اسرائيل اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح
وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما ثقب الرجل ترقوته
وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية
يحبس نفسه على العبادة فهذه الامور
رفعت عن هذه الامة تكريما للنبي الرحمة فسمي ذلك

النوع

النوع رخصة مجازا لان الاصل وهو العزيمة وهي الاصر
والاغلال لم يبق مشروعا لنا حيث لم يجب علينا
وسقط عنا تخفيفا بالنظر الى غيرنا وتوضيحه
انها لما كانت واجبة على من قبلنا كانت كالمشروعة
بالنظر الى ان شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يظهر ناسخ
فكان رفعها بالنسخ وعدم المشروعية شبيها بالرخصة
من حيث انه رفع عنا من شرع غيرنا شيء لولا رفعه
واسقاطه عنا في شريعتنا لوجد فان التكليف
به مشقة عظيمة فهو من كمال الاعتنا بكرامة خاتم
الانبيا حيث اثبتت شريعته بالتخفيف فضل العنا
ومن انواع الرخصة ما سقط عن العباد باخراج سببه
من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك
الساقط مشروعا في الجملة بقي في بعض الاوقات
فمن حيث انه سقط في محل الرخصة كان نظير القسم
الثالث وكان مجازا اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن
حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها
بالحقيقة ولكن جهة المجاز غالبة لان جهة المجاز بالنظر
الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها
فكان جهة المجاز اقوى كقصر الصلاة في السفر هذا
مثال على ما ذكره الا انه غير مناسب لان القصر في
السفر ليس مما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في
الجملة فكان المناسب ان يقول كاتمام الصلاة في السفر
لان الاتمام سقط عن العباد لا القصر واعلم ان قصر الصلا ة
في السفر رخصة اسقاط عندنا حتى قلنا ان ظهره
كفجره وليس له الاكمال لان السبب في حقه لم يبق موجبا

الا ركعتين حتى لو زاد على ذلك كانت الزيادة مفسدة ان لم
يقعد على رأس الشفع الاول ومكروه غير مفسد ان
قعد لخلطه النفل بالفرض وقيل التمام في الاول وبعده
في الثاني وقال الشافعي رخصة حقيقة اي رخصة
ترفيه والعزيمة هي الاربع حتى لو كان الوقت يقضي
اربعا سواء قضاها في السفر او في الحضر في قوله
وفي قول يقضي الركعتين في السفر دون الحضر لقوله
تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان
تقصروا فهذا يفيد الاباحة لا الايجاب لانه
شرع القصر بنفي الجناح وهو يدل على انه المباح لا الواجب
ولنا ما رواه مسلم عن يعلى ابن ربيعة قال سألت عمر رضي
الله عنه ما لنا نقصر الصلاة ولا نخاف شيئا وقد قال تعالى
ان خفتم فقال عمر اشكل علي ما اشكل عليك فسألت
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان هذه
صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ولابن
حبان فاقبلوا رخصته قيل سؤال عمر واشكال الامر
عليه بناء على انه فهم من التعليق بالشرط وانما سأل
لكون الامر واقعا على خلاف فهمه واجيب
بان السؤال يجوز ان يكون بناء على استصحاب وجوب
الاتمام لا على انه مفهوم من التقييد بالشرط ثم
اسم الاشارة راجع الى الصلاة المقصورة والتصدق
بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد فلا
يتوقف على القبول فيكون معنى قوله فاقبلوا صد قته
اي اعملوا بها واعتقدوها ويؤيد ذلك حديث
عائشة رضي الله عنها فرضت الصلاة ركعتين ركعتين

فاقرت

فاقرت صلاة السفر وزيدت في الحضر رواه الشيخان و
حديث ابن عباس فرضت الصلاة على لسان نبيكم في الحضر
اربع ركعات وفي السفر ركعتين اخرجه مسلم وحديث
عمر صلاة السفر ركعتان والاضحى والفطر والجمعة
تمام غير قصر على لسان محمد صلى الله عليه وسلم
اخرجه ابن السني وابن ماجه وابن حبان وانما اطلقنا
الرخصة على صلاة المسافر للمشابهة الصورية لانه
اذا نظر الى ان الحضر هو الاصل وان السفر امر طارئ
عليه وسمع قوله تعالى اذا ضربتم في الارض فليس
عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة وقوله عليه السلام
حين قيل له نقصر الصلاة ونحن آمنون صدقة تصدق
الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وحديث انس ابن
مالك الكعبي ان الله وضع عن المسافر الصوم وشطر
الصلاة اخرجه اصحاب الاربعة وقول عائشة يا رسول
الله قصرت واتممت وافطرت وصمت قال احسنت
اخرجه النسائي واخرجه الدارقطني عنها بلفظ ان
النبي عليه الصلاة والسلام كان يقصر في السفر
ويتم ويصوم ويفطر حجة ما ذهب اليه الشافعي
من صحة الاتمام في السفر وانه عزيمة وان الاتيان
بالركعتين رخصة مخيرة عن الاتيان بالاربع فقلنا
بحقيقة ما ذكرنا من الادلة لعدم احتمالها التاويل
وقلنا بان صلاة السفر ما كان على اصل مشروعيتها
ولم نعتد بالزيادة وعملنا بظواهر ما ذكرناه من
الادلة لاحتمال التاويل وترجيح الاول واخذنا من
حقيقة اطلاق اسم الرخصة عليها وسميناها رخصة

استقاط مجازا على معنى ان الزيادة وان شرعت في صلاة
الاصل وهي للحضر ولكن لم تشرع في صلاة السفر تخفيفا
فهي رخصة اسقاط شبه بما كان من حقه ان يشرع طردا
للمشروعية ولكنه لم يشرع تخفيفا لعدم المشروعية
اصلا فيما ذكرناه عمل بالدليلين وجمع بين الطريقين
هنا والجواب عن ظاهر الآية ان نفي الجناح
عنهم لتطييب انفسهم لانهم كانوا في مظنة ان يخطر ببالهم
ان عليهم نقصانا في السفر والحمل على هذا واجب
عملا بالدليل بقدر الامكان وصار نظير قوله تعالى
ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت
او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما والطواف وان كان
مذكورا بلفظ الجناح لكن جعل الشافعي ومالك
الطواف بهما ركنا على ما عرف في الدلائل عزيمة وكسقوط
حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره بقوله
تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
اليه استثنى حال الضرورة من الحظر فاقتضى اباحته
كانه قال انها محرمة في حال الاختيار مباحة في
حال الاضطرار فيكون الحالة الضرورية باقية
على الاباحة الاصلية لقوله تعالى خلق لكم
ما في الارض جميعا وقال بعض العلماء وهو
رواية عن ابي يوسف والشافعي لا يسقط ولكن
لا يؤاخذ بهما كما في الاكراه على الكفر متمسكين
بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم
عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة
على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذة ه

وفائدة

وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا ياكل حراما
فاكل ميتة او شرب خمرا حال الاضطرار فعندهم ه
يحنث وعندنا لا يحنث وتظهر ايضا فيما اذا صبر على
التناول من هذه الاشياء حالة الاضطرار حتى هلك
اثم عندنا ولا ياثم عندهم والجواب
عنهم ان اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة باعتبار ان
الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى
يقع التناول زائدا على قدر الحاجة لان من ابتلي
بالمخمصة يعسر عليه رعاية قدر الحاجة وكسقوط
غسل الرجلين في مدة المسح لان استتار القدم
بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم واذا لم يحل
الحدث لا يجب الغسل والمسح شرع للسراية ابتداء
لان الواجب عن غسل الرجل يتأدى به ولهذا
شرط ان تكون الرجل طاهرة وقت اللبس ولو كان
الغسل يتأدى بالمسح لما شرط ذلك وتوضيحه
ان سقوط غسل الرجلين عمن كان متخففا في
مدة المسح رخصة اسقاط لان الشرع اخرج السبب
وهو الحدث من كونه عاملا في الرجل ما دامت
مستترة بالخف وجعل الخف مانعا سراية الحدث
الى القدم لا انه اثبت الحدث بالرجل واوجب
غسلها ثم اناب المسح منابه
اختلف العلماء هل للاحكام المشروعة اسباب ام لا فذهب
عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعامة
المتكلمين الى الاثبات مطلقا وذهب بعضهم الى
النفي مطلقا وذهب جمهور الاشعرية الى الاثبات

في العقوبات وحقوق العباد والى النفي في العبادات
ومما يشهد بوضع الاسباب وجوب الصلاة على نائم
وقت الصلاة كلها وعلى من اغمي عليه اوجن اقل من
يوم وليلة ووجوب صوم رمضان على من جن ولم يستغرق
جنونه ووجوب الزكاة عند بعضهم على الصبي ووجوب
العشر وصدقة الفطر عليه عند جميع الفقهاء مع سقوط
الخطاب عنه في الجميع لعدم الاهلية للاحكام اي
للمامور المحكوم بها من العبادات وغيرها [illegible]
[illegible] اي بها [illegible] اي عنها [illegible] اي من
الامر الموقت او المطلق وكونهما والنهي عن الامور
الشرعية والحسية وامثالهما [illegible] اي تضاف
الاحكام اليها بان جعل الشرع مناطا للاحكام تيسير
للادراك الحكم الغائب عن الاماره والمراد بالاسباب
هنا العلل الشرعية مجازا لا الاسباب الحقيقية
التي تتعلق اليها وجود الاحكام [illegible]
[illegible] اي سبب وجوب الجزء للتصديق والاقرار
بوجود ذاته ووحدانيته وسائر صفاته على
ما ورد به النقل وشهد به العقل [illegible]
[illegible] اي العالم [illegible]
لانه يدل على الصنعة وهي تدل على الصانع كما قال
تعالى سنريهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق اذ ما من احد الا وهو يشاهد
من نفسه والسموات والارض معنى التوحيد كما
قيل
وفي كل شيء له شاهد دليل على انه واحد

وكما قال

وكما قال عمر رضي الله عنه البعرة تدل على البعير واثار
المشي تدل على المسير وهذا الهيكل العلوي
والمركز السفلي يدلان على الصانع الخبير وذلك
لكون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض
مسبوقا بالعدم ومعنى سببية حدوث العالم
انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل المكلف
لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما
هو ازلي وما ذاك الا لان الحادث يدل على ان له محدثا
صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل
ثم وجوب الايمان ينفي عن جميع الكمالات ونفي جميع نقائص
الصفات ولكون جميع الممكنات باسرها ما شوهد منها
وما لم يشاهد مما علما وعلامة بها يعلم وجود صانعها
سميت عالما ولا خفاء في ان وجوب الايمان بالله
تعالى الان ليس لسبب ظاهر تيسيرا على
العباد وقطعا لحجج اهل العناد والزاما لهم لئلا يكون
لهم تثبت بعد ظهور السبب فلله الحجة البالغة
وسبب الصلاة اي وجوبها بايجاب الله سبحانه
في حقنا الوقت لاضافتها اليه حيث يقال صلاة
الفجر ونحوها والاضافة تقتضي الاختصاص واقوى
وجوهه السببية [illegible] اي وسبب وجوب
الزكوة ملك [illegible] وهو النصاب المغني النامي
الاصلي الفاضل عن الحاجة الاصلية لاضافتها
اليه في قوله عليه الصلاة والسلام ادوا زكاة اموالكم
رواه ابو داود من حديث علي كرم الله وجهه
[illegible] اي سبب وجوب الصوم [illegible]

أي أيام شهر رمضان بدليل الاضافة حيث قال تعالى
شهر رمضان ولتكرره بتكرره المستفاد من قوله
فمن شهد منكم الشهر فليصمه الا ان الله تعالى لما اخرج
الليل عن محلية الصوم بقوله تعالى فالان باشروهن الى ان
قال وكلوا واشربوا الاية وقوله ثم اتموا الصيام الى الليل
بقي الايام محال الصوم واعلم ان المتاخرين من مشايخنا
كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر
الاسلام ومن تابعهم من علماء الانام اتفقوا على ان سبب
وجوب صوم شهر رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه
ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخوله لا قبله لكنهم
اختلفوا بعد ذلك فذهب شمس الائمة السرخسي
الى ان السبب مطلق شهود الشهر ليلا كان او نهارا
لان الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار اظهار
شرف الوقت وذلك ثابت للايام والليالي جميعا
ولنا وجب القضاء على من كان اهلا للصوم ثم جن
واقام بعد مضي الشهر وصحت النية بعد تحقق جزء
من اول ليلة منه ولم تصح قبله ولا يلزم صحة الصوم ليلا
اذ ليس جواز الاداء فيه وذهب الاكثرون الى ان
سبب وجوب الصوم هو الايام دون الليالي فكل يوم
سبب لصومه بمعنى ان الجزء الذي هو لا يتجزى
من اول كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل
يوم عبادة على حدة مختصة باختصاص شرائط
وجوده وبالانتفاء عن لطريان نواقضه فيجب تعلقه
بسبب على حدة واجيب عن كلام شمس
الائمة بان القضا انما لزم المجنون المذكور لادراكه

النهار

النهار دون الليل لان اهل للوجوب مع الجنون الا ان الشرع
اسقط عنه القضا عند تضاعف الواجب دفعا
للحرج وذلك انما هو باستغراق الجنون مجموع الشهر
ولم يوجد وبان النية انما صحت في الليل باعتبار تبعيته
النهار في حق هذا المرام ضرورة تعذر اقترانها بالجزء
الاول في الصوم ولا ضرورة فيما نحن فيه فيشابه
اي سبب وجوب صدقة الفطر
على المسلم اي يقوم بكفايته
لقوله عليه الصلاة والسلام صدقة الفطر عن
الصغير والكبير والحر والعبد واضافتها الى الفطر
مجاز لانه شرط لقوله عليه السلام هذه صدقة كهذه ف
انكم بها عليكم ادوا عمن تمونون فان قلت
الصدقة كما اضيف الى الراس اضيف الى الفطر بل الاضافة
الى الفطر هو الاشهر والاضافة دليل السببية وايضا
الواجب يتكرر بتكرر الوقت مع اتحاد الراس كما يتكرر
بتكرر الراس مع اتحاد الوقت فلم جعلتم الراس سببا
والفطر شرطا دون العكس قلت الجواب ان وصف
المؤنة يرجح سببية الراس لان تعلق الحكم بوصف المؤنة
في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يشعر بانه هو
المستقر يجب وجوب المؤن والاصل في وجوب
المؤن الراس من عليه كالعبيد والبهائم اذ الراس هو
المحتاج الى المؤنة دون الوقت واما تكرر الوجوب عند
تكرر الوقت فليس لتكرر الوقت حتى يكون سببا بل
لتكرر الراس تقديرا فان الراس لما صار سببا بوصف
المؤنة وهي تتجدد في كل وقت كان الراس بمنزلة المتجدد

تقدير النجد والمؤنة كالنصاب لما صار سببًا بوصف
النماء صار كالمتجدد بتجدد النماء بحولان الحول
حتى تكرر وجوب الزكوة بتكرر الحول في نصاب واحد
لا باعتبار ان الحول سبب بل هو شرط الا انه اقيم
مقام النماء للاداء تيسيرا لكونه النماء بتجدد بتجدده
كما مر في سبب الزكوة هذا او قال الشافعي السبب
الفطر وقد عرفت دليله مع الجواب والله اعلم بالصواب
و[illegible] اي سبب وجوب الحج [illegible] لاضافته
اليه في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا والوقت شرط لجواز
الاداء والاستطاعة لوجوبه اذ لا جواز بدون
الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة و
[illegible] اي وسبب وجوب كل منهما
[illegible] اي تحقيقا في العشر حقيقة
الخارج بان تكون الارض فيها شيء من الزرع حقيقة
حتى لا يجب اذا اصطلم الزرع آفة وتقديرا في
الخراج بالتمكن من الزراعة وبعدم زرعها به لا لانه
لا مناقضة فيقال عشر الارض وخراج الارض والعشر
مؤنة فيها معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء
ولم يجز التعجيل قبل الخارج لعدم تمام السبب والخراج
عقوبة فيها معنى المؤنة ولهذا اشترى بها الكافر
و[illegible] اي وسبب وجوب الطهارة
اي ارادة الصلاة تقال طهارة الصلاة فعرفها انه يجب
الا على المحدث والحدث شرط وذلك لان آيتها
في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا

اي

اي اذا اردتم القيام الى الصلاة وانتم محدثون فتوضؤوا
ومثل هذا يشعر بالسببية لا نفس الصلاة والا لكانت
متقدمة عليها ضرورة تقدم السبب على المسبب
ولا الحدث لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلازمه
والحدث مزيل للطهارة ومناف لها نعم قد يقال
انه سبب لوجوبها لا لعينها فيكون اذا مفضيا اليه
لا منافيا له والصحيح ان الحدث شرط لها لان
الغرض من الصلاة ان يكون الوقوف بين يدي الرب
بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير
عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على
الحدث وهو دليل كونه شرطا ولهذا لو توضأ من
غير وجوب كما لو توضأ قبل وقت الصلوة واستدام
الى ما بعد دخول الوقت جازت بها لان المعتبر في
الشرط هو الوجود دون الوجوب فتدبر او لم يقصد
فان قيل لو كان الحدث شرط الوجوب
الطهارة وهي شرط للصلاة لكان الحدث شرطا للصلاة
لان شرط الصلاة شرط وهو محال لانه يلزم منه
توقف صحة الصلاة على وجود الحدث والطهارة
وبينهما تناف قلنا الجواب ان شرط الصلاة
وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث
وجوبها لا وجودها هذا والتحقيق ان سبب
الطهارة وجوب الصلاة لاستلزام وجوب
الشيء وجوب مقدمته لا الارادة لعدم استلزامها
الوجوب وهذه الى الفرض اما صلاة النفل فسبب
وجوبها الارادة الجازمة المستتبعة للشروع

لعدم الوجوب قبل الشروع اي وسبب مشروعية
المعاملات الخمس وهي المناكحات والمعاوضات
والمخاصمات والامانات والمشاركات تعلق بقاء اي المقدور
المحكوم عند الله على التعاقب والمعنى سببها توقف
بقاء العالم وقوام احوال بني آدم الى يوم القيامة
على مباشرتها وتعاطي الناس بعضهم لبعض لا استغنائهم
كما هو الحال لان بقاء العالم ببقاء الانسان وبقاؤه
يكون بالتناسل بالازدواج وهو يحصل بالمال والمال
بالمعاملات واسباب العقوبات وكل ذلك يحتاج الى
اصول كاسية مقررة من عند الشارع يحفظ بها العدل
بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات
المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه
ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام
فلهذا السبب شرعت المعاملات واسباب
العقوبات من الحدود وغيرها اما سبب العقوبات
والكفارات التي من قبل بالعمل وهو سبب القصاص
وسبب الرجم زنا المحصن وسبب جلد المائة
زنا غير المحصن وسبب قطع اليد السرقة وسبب
الكفارات امر دائر بين الحظر والاباحة بان يكون
مباحا من وجه ومحظورا من وجه والمعنى ان الكفارات
دائرة بين العبادة والعقوبة اما معنى العبادة فلانها
تؤدى بالصوم ويشترط فيها النية وفوض اداؤها الى من
وجبت عليه ليؤديها باختياره واما معنى العقوبة
فلانها لم تجب ابتداء بل وجبت جزاء على ارتكاب
المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والعبادة

ليكون معنى

ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى
العقوبة مضافا الى صفة الحظر كالقتل خطأ فانه
من حيث الصورة رمي الى الصيد وهو مباح وباعتبار
ترك التثبت حتى اصاب آدميا هو محظور وكالافطار في
نهار رمضان فانه مباح من حيث انه يلاقي ما هو مملوكه
ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا
للكفارة وهذا الذي ذكر من بيان الاسباب
طريقة المتأخرين واما المتقدمون من مشايخنا فقالوا
سبب وجوب العبادة نعم الله علينا شكرا لها فالايمان
وجب شكرا لنعمة الاعضاء السليمة الوجود والنطق
وكمال العقل وسائر انواع الجود والصلاة وجبت
شكرا لنعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا
لنعمة اقتضاء الشهوات والزكوة وجبت شكرا لنعمة
المال والحج وجب شكرا لنعمة البيت فقيل طريقة
المتقدمين قريبة من طريقة المتأخرين لان هؤلاء لا يمنعون
ان يكون النعم هو السبب في الحقيقة لكن هؤلاء لا يعرضوا
السبب الحقيقي واولئك تعرضوا للظاهري وكون
فيه بان المتأخرين يقولون السبب الحقيقي ايجاب
الله تعالى وهو غيب عنا ويمكن دفعه بان اثبات
السبب ووجه الحكمة بايثار ايجابه العبادة وان
حقائق الامور لا يطلع عليها الا الله سبحانه وتعالى
كما اشار اليه بقوله وما اوتيتم من العلم الا قليلا

باب [illegible]

كان من حسن المقابلة ان يقال هنا
واما السنة او في اول الكتاب ولعله لطول الفصل

اختار البلبلي ثم اعلم ان السنة تطلق على قول الرسول
صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره بسكوته عند امر عاينه
وعلى طريقة الصحابة رضي الله عنهم ايضا والحديث والخبر
مختصان بالقول عند بعضهم فلهذا قال اقسام السنة
ولم يقل اقسام الحديث او الخبر ثم الاقسام التي
سبق ذكرها في الكتاب من الخاص والعام وغيرهما
ثابتة في السنة فهذا الباب لبيان ما يختص بها
من بيان كيفية اتصال السند بالمتن وانقطاعه
واحوال الراوي وشرائطه وكيفية التحمل والادا
والجرح والتعديل وغير ذلك مما ياتي بيانه فقوله
اي السنة يعني جنسها المروي عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم قولا او فعلا قال
الشارح هذا التعريف جامع يخرج التقرير وغير مانع
لشمول القرآن واصلاحه بانها المروي عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم قولا له او فعلا او تقريرا
انتهى ولا يخفى ان التعريف لجامع مانع اذ المروي
الكتاب مروي عن الله بواسطة رسوله والسنة
هي المروي عن رسوله من غير نقله عن ربه مع ان
الكلام في تعريف سنته عليه الصلاة والسلام لانها
وهي مقابلة لتعريف الكتاب السابق في اول
الباب واما التقرير فهو داخل تحت فعله بسكوته
عند مشاهدة امره وقوله
في اي طريق اتصال سند السنة بنا وكمال تعلقها
الينا ومتعلقات ذلك لدينا اقسام اي اربعة
بالاستقراء فالاول في كيفية الاتصال والثاني في

الانقطاع

الانقطاع والثالث في بيان محل الخبر والرابع في بيان
نفس الخبر اي من الاقسام الاربعة وهو
النوع الاول المسمى بالاتصال المتواتر وهو لغة
التتابع واصطلاحا هو الكامل في الاتصال لعدم
الشبهة في اتصاله الى العرف هو الخبر اي الخبر
الذي رواه قوم لا يحصى عددهم اي لا يعتبر احصا
اعداده بل المعتبر ما عطف عليه بقوله ولا يتوهم
اي عادة تواطؤهم اي توافقهم على الكذب
اي لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم كذا في
التوضيح ولا يخفى ان العدالة لا وتباين الامكنة ليسا
بشرط في التواتر والحاصل ان شرط الكثرة
متفق عليه بخلاف كون عددهم غير محصى فانه
شرط عنده قوم خلافا للجمهور حيث لم يشترطوا الا
الكثرة وفي اختيار المصنف على ما ذكر خلل في
تعريفه عند الجمهور فكان حقه ان يقول كالمثله
ويدوم هذا الحد اي الاتصال في كل وقت فيكون
اخره كاوله واوله كاخره واوسطه كطرفيه والمعنى
ان يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوين
في الكثرة وكان المصنف ذهب الى قول الجصاص من
ان المشهور قسم من المتواتر ثم انما شرطا هو ان
يكونوا عالمين بما اخبروا به علما يستند الى الحس لا الى
دليل عقلي فان اهل مصر لو اخبروا عن حدوث
العالم لا يكون متواترا وشرط فخر الاسلام العدالة
والاسلام وهما شرط واحد في الحنفية لان
العدالة تتضمن الاسلام وانما ذكرهما للتوضيح

في الاسلام والكون الفسق والكفر مظنة الكذب
وعند العامة ليس بشرط لان اهل قسطنطينية
لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم وان كانوا
كفارا كما ذكره ابن الملك ولعل فخر الاسلام شرطه
في الديانات واعتبر الشيعة حيث شرطوا ان يكون
فيهم الامام المعصوم وعرفه المحققون منهم
ابن الهمام بانه خبر جماعة تفيد بنفسه العلم بصدقه
فقوله بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرائن
الزائدة عن الخبر كشق الجيوب والتجمع في الخبر
بموت والده ويخرج بالثاني ما يفيد الظن من خبر الجماعة
كالخبر المشهور فان موجب المتواتر هو علم اليقين
كنقل القرآن والصلوات الخمس فانه يوجب علم
اليقين كما يوجبه العيان علما ضروريا لا يحتاج
الى تفكر وتدبر بل يثبت في القلب بمجرد سماعه
وهذا مذهب الجمهور وذهب بعض المعتزلة وامام
الحرمين والدقاق من الشافعية الى انه يوجب
علما نظريا يتوقف حصوله على النظر في المقدمات
وذهب الغزالي الى انه يوجب علما ضروريا بعدم
الحاجة الى الشعور بالوسائط مع حضورها في
الذهن لا ضروريا بمعنى استغنائه عنها اولا بد
منه وقال قوم من المعتزلة انه يوجب طمانينة
يعني علما يرجح جانب الصدق ويطمئن اليه القلب
ولكن لا ينفي توهم الكذب وهذا
القول باطل لان الانبياء عليهم الصلاة والسلام ومعجزاتهم ثم
ثبتت بالتواتر فحينئذ لا يثبت العلم بنبوتهم
وهذا

وهذا اكثر وقال فخر الدين الرازي في هذه المسألة
اعتراضات واجوبة بعد [illegible] ومن البين لكل عاقل
ان علمه بوجود محمد عليه السلام ومكة اظهر من علمه
بصحة تلك الاستدلالات والتمسك بالدليل الخفي
مع وجود الدليل الجلي غير جائز فتبين ان حصول
العلم به ضروري والتشكيكات في الضروريات باطلة
واعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشي
الى مرادفه كما فعلوا مثل ذلك في عطف البيان
ذكره ابن الملك بناء على اصطلاح المتكلمين فان
العلم عندهم مقابل للظن والشك سوا عرفنا الشي
بانه كذا اعتقادا وانه لا يمكن ان يكون الا كذا اعتقادا
مطابقا غير ممكن الزوال ولولا ظهوره اضافته من
قبيل اضافة يوم الاحد وبعض اضافة الاعم الى الاخص
بناء على اصطلاح الفقهاء فان العلم اليقيني يشمل
الضروري والنظري واما قول ابن حجر في شرح نخبة
الفكر ان التواتر هو المفيد للعلم اليقيني فيخرج النظري
اي النظري ترتيب امور معلومة او مظنونة ليتوصل
بها الى معلوم او مظنون فمبني على اصطلاح اهل
الميزان حيث جعل اليقين خاصا بالضروري بعد ما
جعل النظري قسيما لليقيني وحاصل
الكلام ان المتواتر هو الذي ليس في اتصاله شبهة
صورة ولا معنى
اي من حيث الخارج لا من حيث الاعتقاد
وقيل وهذا غير محتاج اليه في التعريف ويكفي
فيه قوله اي وهو الذي انتشر

وفي القرن الثاني والثالث [illegible]
والمعنى ان المشهور ما هو ما كان من الاحاد في الاصل من القرن
الاول وبلوغها الصحابة ثم انتشر حتى نقله قوم
لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وذلك القوم هم
القرن الثاني من التابعين ومن بعدهم من القرن
الثالث وهم اتباع التابعين فيه لا اعتبار للاشتهار
بكونه في القرن الثاني والثالث لا القرون التي
بعدهم فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت في هذه
القرون ولا تسمى مشهورة ولا يحكم على شيء مما
اشتهر في القرن الرابع وما بعده من اخبار الاحاد
بالشهرة بعد ان كان احادا في القرن الثالث وما
فوقه لان اكثر الاحاديث قد نقلت فيهما بطريق
الشهرة بل بطريق التواتر وان كانت ضعيفة
لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها
في الكتب فالمشهور ما كان مشهورا في عصر الصحابة
او عصر التابعين او عصر اتباع التابعين خاصة
وان كان متواترا او احادا بعد ذلك والاحاد ما كان
احادا في هذه الاعصار الثلاثة وان اشتهر او تواتر
فيما بعدها كما هو كذلك في الصحة والضعف
تنبيه له فائدة مهمة [illegible] اعلم انه ليس
المراد بالمشهور هنا المحدثين وهو ما رواه ثلاثة
فصاعدا الا ان ذلك عندنا لا يسمى مشهورا فكل مشهور
عندنا مشهور عندهم ولا عكس وقيل المشهور
ما تلقته العلماء بالقبول فانهم اذا تلقوه بالقبول
مع عدالتهم وفضلهم كان بمنزلة المتواتر وقد

يسمى

يسمى المشهور بالمستفيض على رأي جماعة من الفقهاء
لانتشاره من فاض الماء يفيض فيضا اذا كثر ومنهم
من غاير بين المستفيض والمشهور بان المستفيض
يكون في ابتدائه وانتهائه سواء والمشهور
اعم من ذلك ومنهم من عاكس ذلك وليس
من مباحث هذا الفن وحكمه انه يوجب علم
طمأنينة القلب وسكونه دون التردد بحيث يظن
انه يقيني لكن لو تأمل حق التأمل علم انه ليس بيقيني
كما اذا رأى قوما جلسوا للعزاء ثم يقع له العلم عن
غفلة عن التأمل لانه يمكن المواضعة بناء على انه
احاد الاصل فكان فوق الاحاد المفيدة للظن ودون
المتواتر المفيد لليقين حتى جازت الزيادة به
على كتاب الله تعالى وهو قول ابان واختاره
القاضي ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وعامة
المتأخرين وقيل يوجب علم اليقين كالمتواتر
لكن نظرا استدلالا لا بطريق الضرورة وبه قال
الجصاص وجماعة منا ومن الشافعية واتفقوا
على عدم تكفير جاحده كما نص عليه شمس الائمة
وعلى وجوب العمل به فلا ثمرة لهذا الخلاف
على الصحيح واما قال ابو اليسر يظهر نتيجته في
التكفير وعدمه والمعنى انه يكفر جاحده عندهم
لان الامة لما تلقته بالقبول مع عدالتهم وفضلهم
في الدين كان كالمتواتر والصحيح انه يضلل جاحده
ولا يكفر لان المتواتر بحجة وجه روايته عن العدد
ابتداء وانتهاء صار بمنزلة المسموع من رسول

النبي صلى الله عليه وسلم وتكذيب رسول الله كفر بخلاف
المشهور لان تكذيبه تخطيه جماعة من العلماء وهي ليست
بكفر وفي التوضيح انما يوجب الخبر المشهور
علم طمأنينة القلب لانه وان كان في الاصل خبر واحد
لكن الصحابة تلقوه بالقبول وصيانة الكذب ثم بعد كونه خبر
واحد دخل في حد التواتر فاوجب مما ذكرنا
الواحد ويقال له الاحاد وهو الذي فيه شبهة
[illegible] اما صورة فلان اتصاله بالرسول عليه
السلام لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة لم تتلقه
بالقبول وعرف بما لم يبلغ حد الشهرة وتوضيحه
ان المراد بخبر الواحد او الاثنان فصاعدا ولا عبرة
بالعدد اذ في خبر الواحد بعد ان يكون دون المشهور
والمتواتر فصل يقبل خبر الواحد الاثنين
دون الواحد لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
لم يعمل بخبر ذي اليدين وحده حتى سأل ابا بكر وعمر
قلنا لا مثل قول ذي اليدين فقيل واحد
بان خبر ذي اليدين خبر واحد فيما تفرد به التلوي وغيره
من الصحابة كانوا اولى بالتذكير للنبي صلى الله عليه وسلم
فظن النبي صلى الله عليه وسلم انه غالط وخبر
الواحد في مثل هذا لا يقبل لان الشيء اذا توفرت
الدواعي على نقله ولم ينقله الا احد يكون ذلك
علامة الكذب لتوهم الغلط فانه يقع به كما قال متن
اما خبر الواحد العدل مقبول في اخبار الديانات
كلولم يقبل هنا وحكمه انه يوجب العمل ولا يوجب
علم اليقين بل يوجب علم غلبة الظن وهي كافية لوجوب
العمل

العمل والمعنى انه يوجب العمل بخبر الواحد لدليل
الكتاب والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب
فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون حيث اوجب الله سبحانه على كل
طائفة خرجت من فرقة الانذار ولولا الاخبار الحجة
عنه الرجوع اليهم والثلاثة فرقة وطائفة منها
اما واحد او اثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد
او الاثنين واذا وجب هاهنا وجب مطلقا اذ لا قا ئل
بالفصل واما بالسنة فما روي ان النبي صلى الله
عليه وسلم قبل خبر بريرة في الصدقة فقال لنا هدية
ولها صدقة وبعث عليا ومعاذا رضي الله عنهما
الى اليمن ودحية الكلبي الى قيصر بكتابه يدعوه
الى الاسلام ولو لم يكن خبر الواحد موجبا للعمل
لما بعثهم فان قيل هذه اخبار احاد كيف يثبت
به كون خبر الواحد حجة قلنا الجواب
ان هذه الادلة وان كانت احادا الا انه ينتظم من
مجموعها معنى متواتر يفيد العلم الضروري لقبول
خبر الواحد والعمل به واما الاجماع فهو ان الصحابة
عملوا بالاحاد وحاجوا بها منها ما احتج ابو بكر
رضي الله عنه على الانصار بقوله الائمة من
قريش فقبلوه من غير انكار وعلى هذا جرت
سنة التابعين واجمعوا على خبر الواحد في امور
الدين مثل الاخبار بطهارة الماء ونجاسته واما المعقول
فهو ان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر

لتعطلت الاحكام وفسد نظام الاسلام لانه معظم سنة النبي
صلى الله عليه وسلم وقال لا نعمل لانه عام بدليل
النص وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي
لا تتبع ما لا علم لك به فلا يوجب خبر الواحد العمل لانه
لا يوجب العلم وهو مذهب اهل الحديث وبه قال احمد في
رواية والقاشاني والروافض ثم اختلفوا فقال
احمد ومن وافقه من اصحاب الحديث ان خبر الواحد يوجب
العلم والعمل وقال القاشاني في رواية
والروافض لا يوجبهما وتمسك الفريقين ظاهر الاية حيث
دلت على استلزام العمل العلم والجواب
انا لا نسلم ان المراد من الاية المنع عن اتباع الظن
مطلقا فان اتباع الظن غالبه الظن في فروع الفقه
ثبت بالادلة فلا عموم للاية بل المراد منها المنع
عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم اليقين من
اصول الدين وفروعه ثم الراوي اما معروف بالرواية
واما مجهول بان لم يعرف الا بحديث او حديثين
والمعروف ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد
كالخلفاء الراشدين والعبادلة وهم عبد الله بن
مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر ونحوهم
كزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة
وغيرهم ممن اشتهر بالفقه بين الصحابة كان حديثهم
حجة يترك به القياس فيقبل حديثه وافق القياس
او خالفه خلافا لمالك فانه حكي عنه انه قال
القياس مقدم على خبر الواحد الا انه استثنى بعض
احاديث وقد مر منها على القياس حديث غسل الاناء

من

من ولوغ الكلب وحديث المصراة وحديث العرايا وحديث
القرعة لنا ما روي ان ابن عباس رضي الله عنهما لما سمع ابا هريرة
يروي عن حمل جنازة فليتوضأ قال ايلزمنا الوضوء من
حمل عيدان يابسة حيث رد ابن عباس حديث ابي هريرة
بالقياس وعمل الصحابة برده وترك رواية ابي هريرة
ولنا ان الخبر يقيني باصله لانه من حيث انه قول
الرسول لا يحتمل الخطأ وانما الشبهة في طريقه وهو
النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب
وبهذا القدر تمكنت الشبهة كان حجة قطعا والقياس
محتمل باصله ووصفه اذ كل وصف من اوصاف
النص يحتمل ان يكون علة ومؤثرا في الحكم ويحتمل
ان لا يكون ولا شك ان متيقن الاصل راجح على
محتمله وايضا كانت الصحابة باجمعهم يتركون
احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد فقدم
على القياس لما نقضوا به احكامهم المبنية
على القياس والجواب عما استدل به
ان ابن عباس انما رد خبر ابي هريرة بالقياس لان القياس
الصحيح مقدم على خبر من لم يعرف بالفقه كما سيأتي
انشاء الله ولا يستبعد ان يكون وجه رد حديث ابي هريرة
بناء على ظنه وجوب الوضوء بعد حمل الجنازة
ولو كان فليتوضأ لا دلالة فيه صريحا اذ يحتمل
ان يكون المراد من الحديث من اراد حمل جنازة
فليتوضأ لان حملها عبادة وهي مع الطهارة افضل
ولانه يكون مستعدا للصلاة عليها ومع وجود
الاحتمال لا يصلح الاستدلال لا سيما والطهارة

متيقنة والنقص مشكوك فيه والشك لا يزيل اليقين
لان الاصل بقاؤه حتى دل دليل يوجب انتفاؤه
هذا وقال صاحب التواضيح او قال الشافعي حكي
عن مالك ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل
وهذا القول باطلاقه قبيح وانا اجل منزلته
عن مثل هذا القول وليس يدري ثبوته منه وان عرف
الراوي بالعدالة دون الفقه بان يكون قليل الفقه
كانس وابي هريرة وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر
بالصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولم يكن من اهل الاجتهاد في الفقه ان وافق
حديثه القياس عمل به وكذا ان خالفه قياسا ووافق
قياسا اخر لكنه ان خالف جميع الاقيسة لا يقبل
عندنا فان خالفهما لم يترك الحديث الا بسبب ضرورة
انسداد باب القياس فحينئذ يترك ويعمل بالقياس
لانه اذا انسد باب الراي من كل وجه صار ناسخا للكتاب ب
وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه
يقتضي وجوب العمل بالقياس وللحديث المشهور
وهو حديث معاذ وغيره كما سياتي ومعارضا للاجماع ع
فان الامة اجمعت على حجيته وذلك لان النقل بالمعنى
لمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوي
لم يؤمن ان يذهب شي من معانيه فتدخل
شبهة زائدة يخلو عنها القياس وذلك كحديث
المصراة وهو ما روى مالك عن ابي الزناد عن الاعرج ح
عن ابي هريرة عنه صلى الله عليه وسلم قال
لا تصروا الابل والغنم للبيع فمن ابتاعها بعد ذلك

فهو

فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها
وان سخطها ردها وصاعا من تمر رواه الشافعي
بهذا اللفظ وله طرق والفاظ منها ما روي ان من
اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين
الى ثلاثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها
ورد معها صاعا من تمر ورواه البخاري ومسلم
بلفظ لا تصروا بضم التاء الفوقية وفتح الصاد
المهملة على وزن لا تزكوا ونصب الابل على المفعولية
وهو الصحيح ورواه بعضهم بفتح التاء وضم
الصاد والاول هو الظاهر لانه من التصرية بمعنى الجمع
والمراد في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد
وترك الحلب مدة ليتخيل للمشتري انها غزيرة اللبن
فهذا الحديث مخالف للقياس من وجوه من
حيث ان الضمان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما
لا مثل له مقدر بالقيمة فايجاب التمر مكان اللبن
ليس منهما ومن حيث انه قوم القليل والكثير
بقيمة واحدة واختلف الناس في حكم المصراة فقد
ذهب مالك والشافعي الى انه يردها ويرد معها
صاعا ان كان اللبن هالكا عملا بهذا الحديث وذهب
ابن ابي ليلى وابو يوسف الى انه يردها وقيمة اللبن
وذهب ابو حنيفة الى انه ليس له ان يردها ولكن
يرجع اي المشتري على البائع بارشها ويمسكها
كذا في شرح السنن والارش هنا ما يدفع بين السلامة
والعيب في السلعة لكن في رجوع المشتري بنقصها نها
لنقصها روايتين ففي رواية الكرخي لا يرجع لانه

المشتري لم يصر مغرورا بقول البايع بل انما اغتر بكبر
ضرعها وبغفلته عن تلبيسها وفي رواية الطحاوي
يرجع قيل وهو المختار لان البايع بفعل التصرية
غر المشتري فصار كما اذا غره بقوله انها لبون فان
قلت قد عملتم بخبر القهقهة في مخالفة
القياس مع انه رواية معبد الجهني وانه غير معروف
بالفقه قلت روى خبر القهقهة غيره مثل
جابر وانس وغيرهما وعمل به كثير من الصحابة والتابعين
ولهذا قدم القياس واعلم ان اشتراط فقه
الراوي لتقدم الخبر على القياس مذهب عيسى ابن
ابان واختاره القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث
المصراة وتابعه اكثر المتاخرين واما عند الكرخي ومن
تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا
للتقدم بل خبر كل عدل مقدم على القياس اذا لم
يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة لان تغيير
الراوي الرواية بعد ما ثبتت عدالته موهوم
والظاهر انه يروي كما سمع بلفظه ولهذا نجد في كثير
من الاحاديث تشكك الراوي ولو غيره لغير على
وجه لا يتغير المعنى واليه مال اكثر العلماء ولا يعتبر
ولهذا قبل علماؤنا حديث حمل ابن مالك بفتح الحاء المهملة
والميم مع انه لم يكن فقيها في الجنين وقضى به وان
كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت
الدية وان كان ميتا لا يجب فيه شيء واجابوا عن
حديث المصراة بانهم انما لم يعملوا به لمخالفة الكتاب
وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم

ويمنع

ويمنع ان ابا هريرة لم يكن فقيها لانه كان يفتي في زمان
الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه
مجتهد هذا ونقل عن كبار الصحابة انهم تركوا
القياس بخبر الواحد هذا الغير المعروف بالفقه بل
قد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا
الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس
من غير تفصيل وما روي من استبعاد ابن عباس
خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس
تقديما للقياس بل استبعادا للخبر لظهور خلافه
من الاحاديث وان كان الراوي مجهولا بان لم يعرف
في رواية الحديث الا الحديث او حديثين ففيه
تفصيل واما قول ابن الملك ولم تعرف عدالته
ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله صلى
الله عليه وسلم فليس في محله لان الكلام في
الصحابة الكرام ولا يتاتى ذلك فيهم لانعقاف
عامة السلف وهما هنا الخلف على عدالة الصحابة صح
كلهم لورود ما لا يخفى في شانهم من الكتاب
والسنة ولا اعتبار بمخالفة من اهل البدعة
واما ما جرى بينهم من الفتن فمحمول على الت[أويل] وبل
والاجتهاد في الاوثق للدين والاصلح لامور المسلمين
والصحيح ان الصحابي من لقي النبي عليه السلام
مؤمنا ومات عليه سواء طالت صحبته او لم تطل
وقيل من طالت صحبته واخذ عنه من غير تحديد
مدة وقيل من صحبه سنتين او سنة وغزا معه غزوة ليس
او غزوتين وقيل من صحبه ستة اشهر وذلك

وذلك كحديث واقعة ابن معبد فانه روي ان رجلا صلى خلف
الصفوف وحده فامره النبي صلى الله عليه وسلم
ان يعيد واذا لم يكن معروفا بالرواية فلم يعمل احد بهذا
الحديث لان القياس يرده ويتوقون منه فهو كالمخالف
للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة ولك
ان تقول الصلاة اذا اديت مع كراهة التنزيه يستحب
اعادتها فلم لم يعمل بهذا الحديث وحمل الامر فيه على
الندب فيكون موافق القياس على ان احمد يامر بالاعا ده
لكن لا بهذا الحديث بل بقوله صلى الله عليه وسلم
زادك الله حرصا ولا تعد كما ذكره الراوي وقيل
ان المراد بعدم العمل به وجوبا كما هو ظاهر الامر وفرقا
بين حديث احمد وابن معبد كما هو مقرر في محله
الا ليق به على خلاف في ضبط لا تعد من جهة المبنى
والمعنى فالحاصل ان الراوي اذا كان
مجهولا في رواية الحديث عند المحدثين لا مجهول النسب
فان تلك الجهالة غير مانعة من قبول الرواية
عند عامة الاصوليين واهل الحديث وان كانت
مانعة عند البعض فان روى عنه السلف وشهدوا
بصحة ما رواه وعملوا به واختلفوا في حديثه
مع نقل الثقات عنه كحديث معقل بن سنان فيما
رواه الاربعة ان ابن مسعود سئل عمن تزوج ولم يسم
لها مهرا حتى مات عنها فاجتهد شهرا وكان الناس
يترددون اليه ثم قال بعد ذلك اجتهد فيه برأيي فمن
صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمن ابن ام معبد وفي
رواية فمن الشيطان والله ورسوله بريئان منه

ادي

اري لها مهر نسائها اي اطلق لها مهر نسائها لا وكس ولا شطط
اي لا نقصان ولا زيادة فقام معقل بن سنان وابو
الجراح صاحب راية الاشجعيين وقالا نشهد ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع مثل قضائك وبروع
بكسر موحدة عند اهل الحديث وفتحها عند اهل اللغة
وسكون راء وفتح واو واهمال عين ورده علي كرم الله
فقال نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال
حسبها الميراث ولا مهر لمخالفة الحديث برأيه وهو
ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب
مقابلته عقرا اي عوضا ومهرا كما لو طلقت قبل الدخول
ولم يسم لها مهرا فحمل علي رضي الله عنه القياس
اولى من رواية هذا المجهول وقيل انما رده لمذهب
تفرد به وهو انه كان يحلف الراوي ولم ير هذا الرجل
حتى يحلفه وقوله اعرابي بوال على عقبيه اشارة
الى انه من الذي غلب عليهم الجهل من اهل البوادي
وسكان الرمال اذ من عادتهم الاحتباء في الجلوس من
غير ازار والبول في المكان الذي جلسوا فيه وعدم
المبالاة باصابة اعقابهم فذكر ما يدل على حالة
وقلة الاحتياط فيه اطعن من علي رضي الله عنه
وقد عمل بهذا الحديث علماؤنا لان الثقات من فقهاء
المشهورين علقمة ومسروق والحسن لما رووا عنه
صار كالعدل المعروف لانا لا نعرف عدالة من لم نشا هده
الا بنقل الثقات عنه وهو موافق للقياس لان
مهر المثل لما كان واجبا بالعقد وجب ان يؤكده
الموت كالمسمى وتكملة ان الموت كالدخول في التأكيد

المهر بدليل وجوب العدة بعده ولم يعمل به الشافعي لمخالفته
القياس عنده وهو أن المهر لا يجب إلا بالفرض أو التراضي
أو قضاء القاضي أو استيفاء المعقود عليه ونفهم منه
أن الجرح مقدم عنده على التعديل وعندنا التعديل
مقدم على الجرح فلا نعمل به فإنه مبهم كذا في بعض
الشروح وكذا إذا سكت السلف عن الطعن في الراوي
بعدما بلغهم روايته لأن سكوتهم بمنزلة قبولهم فصار
حديثه كالحديث المعروف وأما إن لم يظهر من السلف
إلا الرد بعدما ظهر حديثه كان مستنكرا بفتح الكاف
أي منكرا لأن أهل الحديث والفقه لم يعرفوا صحته ولا اسلم
يقبل ولا يعمل به مثل حديث فاطمة بنت قيس
أخبرت أن زوجها طلقها ثلاثا ولم يقض لها النبي صلى
الله عليه وسلم لها بالنفقة والسكنى فرده عمر
وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة
لا ندري أصدقت أم كذبت أحفظت أم نسيت
وكان ذلك بحضور من الصحابة ولم ينكر عليه أحد
فدل عدم إنكارهم على أن مذهبهم كمذهبه فيكون
اتفاقهم على رده دليلا على أنهم اتهموه في الرواية
ولو قال الراوي أو همت لم يعمل بروايته فإذا ظهر
ذلك ممن هو فوقه وهو الصحابة كان أولى فإن
قلت إنما رد حديثها لتهمة الكذب والنسيان وبهما
يرد كل حديث وإن وافق القياس قلت
لو أراد به ذلك لقال لا يقبل كما قال لا ندع كتاب
ربنا فلما ذكر الكتاب وأراد به القياس علم رده لأنه
مخالف للقياس ولهذا قال عيسى بن أبان أراد

بقوله

بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس لأنه ثابت بهما
حيث قال فاعتبروا يا أولي الأبصار وحديث معاذ
في القياس وبلغ حد الاشتهار ولو كان المراد
عين النص لقال النص وروى السنة وهو القياس
على الحامل المبتوتة فإن لها النفقة باتفاق لقوله
تعالى وإن كن أولات حمل الآية وكذا الحائل المعتدة
عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة جزاء
الاحتباس فبعد انقطاع الزوجية في المبتوتة
فلا تجب لها النفقة وليس كذلك المعتدة هنا
عن طلاق رجعي فلا يصح قياس المبتوتة الغير
الحائل المعتدة عن طلاق رجعي واحد
بأنا لا نسلم انقطاع الزوجية بالكلية في المبتوتة
ولهذا ترث إذا مات وهي في العدة وتغسله ولكن
بقاء الزوجية في الرجعية أكثر حتى كان له وطؤها
ذكر الطحاوي أنه أراد بالكتاب قوله تعالى لا تخرجوهن
من بيوتهن وقوله أسكنوهن ومن السنة ما قاله
عمر رضي الله عنه للمطلقة الثلاث النفقة
والسكنى ما دامت في العدة كما رواه مسلم من طريق
أبي إسحاق وابن أبي شيبة عن الأسود عن عمر
لا نترك قول امرأة في دين الله تعالى للمطلقة الثلاث
السكنى والنفقة فإن قلت حديث
فاطمة بنت قيس عمل به ابن عباس وقال به الحسن
وعطاء والشعبي وأحمد فكيف يكون مما رده السلف
قلت ليس فيما ذكرت نصا ومع هذا فلنا كون
حدوث الاجتهاد فيمن ذكرت بعد ذلك العصر

على انا لا ننكر حكم الحل وان لم نظهر حديثه في السلف
ولم يقابل برد ولا قبول لجواز العمل به اذا لم يخالف القياس
ولا يجب قلت لا حاجة الى قوله لم يقابل
برد ولا قبول لانه اذا لم يظهر حديثه فيهم لا يتاتى الرد
ولا القبول منهم قلت هو تصريح بما علم
التزاما قيل كان يجوز العمل به في زمن ابي حنيفة
اذا وافق القياس لغلبة الصدق في ذلك الزمان
لقوله عليه الصلاة والسلام خير القرون قرني الذي
انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو
الكذب وهو القرن الثالث فبعد القرن الثالث
لا يجوز العمل به لغلبة الكذب فالقرن الاول
الصحابة والثاني التابعون والثالث تبع التابعين
واما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب
فلهذا صح عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما
لا بد لاختلاف العهد وهذا اختيار صاحب
التوضيح فان قيل قال صلى الله عليه وسلم
مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام اخره فكيف
التوفيق فالجواب ان الخيرية تختلف بالاعتبارات
والاعتبارات فالقرون السابقة خير بنيل شرف
قرب العهد بالنبي عليه الصلاة والسلام ولزوم سيرة
العدل والصدق واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات
في الاخرة فلا يدرى ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة
معصيته ام الاخر لايمانه بالغيب طوعا عن غيب مع انقضاء
زمان الوحي ومشاهدة اثار المعجزات ولهذا جوز ابو
حنيفة القضاء بظاهر العدالة لانه كان في القرن الثالث

ولم يجوزاه

ولم يجوزاه لانهما كانا في زمن فشو الكذب هكذا وانما جعل الخبر
حجة بشرائط في الرواية من نفس الخبر وهي ثلاثة الاول
ان يكون متصل الاسناد من مبتدايه الى منتهاه والثاني
ان لا يكون شاذا والثالث ان لا يكون معلولا بعلة قادحة
وشرائط في الراوي للخبر وهي اربعة العقل والضبط
مع الحفظ والعدالة والاسلام اما العقل فهو نور في
بدن الادمي وقيل في الراس وصحح هذا انه
اذا ضرب راسه فذهب عقله تجب الدية وقيل في
القلب يضيء بذلك النور طريق يبتدا من حيث ينتهي
اليه درك الحواس فالمعنى ان ابتداء عمل القلب
نور العقل من حيث ينتهي اليه ادراك الحواس ولهذا
قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات فيبتدي
بهذا النور الشيء المطلوب للقلب فيدركه بتامله بتوفيق
الله ومن فضله مثلا اذا نظر الانسان الى بناء رفيع الشان
يدرك بنور عقله ان له بانيا لا محالة ذا قدرة وحياة
وعلم من الاوصاف التي لا بد للباني منها والاظهر في
تعريفه ان يقال العقل قوة نفسانية يدرك بها الانسان
حقائق الامور كما يدرك المحسوسات بالحواس وقيل
انه جوهر ورجح بعضهم هذا القول والاكثر انه عرض
والشرط هنا انما هو الكامل من العقل وهو عقل البالغ
دون القاصر منه وهو عقل الصبي والمعتوه والمجنون
وانما شرط كمال العقل لقبول الخبر لان الشرع لما لم يجعلهم
اهلا للتصرف في امور انفسهم لنقصان عقولهم ففي
امور الدين اولى وهذا اذا كان السماع والرواية قبل
البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية

بعده فيقبل قول الصبي لوجود المقتضي وارتفاع المانع
اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه
عاقلا واختلف المشايخ في اقل من يصير الصبي
فيه اهلا للتحمل والصحيح انه غير مقدر وذهب
الجمهور الى تقديره بخمس سنين واستقر عليه
عمل اهل الحديث فيكتبون لابن خمس فصاعدا سمع
ولمن دونه حضر وقد اوضحه في شرح النخبة
لابن حجر واما الضبط فهو لغة الاخذ بالجزم واصطلاحا
سماع الكلام كما يحق سماعه ثم رعايته في ضبط
روايته وحفظ مبناه ثم فهم معناه اللغوي
او الشرعي الذي اريد به بدلالة قرينة كان يعلم
ان حرمة القضاء في قوله عليه السلام لا يقضي القاضي
وهو غضبان بشغل القلب ويعلم ان قوله عليه
السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل بالرفع تقديره
بيع وفي رواية مثلا بمثل بالنصب فتقديره بيعوا
ثم الثبات على حفظه بمحافظة احكامه الى حين
ادائه بل العمل بموجبه بمدته مع مراقبته
بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد عليها
انها لا تنسى بل يعتقد انها اذا تركته نسيته
اذ الحزم سوء الظن على ما ورد فقد روي
ان ابن مسعود كان اذا روى حديثا جعلت فرائصه
ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه كان في
اعلى درجات الورع والحاصل ان المعتبر
في هذا الشرط ايضا هو الكامل فيه ولا يخفى ان
الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم
كانوا

كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم
الاتصاف بذلك لوجود اصل الضبط وشاع وذاع
من غير نكير وانما يفيد كمال الضبط الرجحان على ما
صرح به في سائر الكتب واليه اشار فخر الاسلام
بقوله هو مذهبنا في الترجيح لا
من اشتدت غفلته بان كان سهوه اغلب وكان متساهلا
ومجازفا فان روايته لا تقبل وفي التوضيح وانما
شرطنا فهم المعنى هنا دون القرآن لان المعتبر
في نقله نظمه ولهذا ابتلي في حفظه عادة
بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى ولانه
محفوظ بقوله تعالى وانا له لحافظون واما
العدالة فهي الاستقامة لغة وفي الاصطلاح
ملكة نفسانية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة
ليس معهما بدعة والمعتبر هنا كمال العدالة وهو
رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة
بان يكون مجتنبا للكبائر وتاركا للاصرار على الصغائر
ومتقيا عن الصغيرة التي تدل على الخسة
كسرقة اللقمة وتطفيف الحبة وانما قيدنا بالاصرار
لانه لو ارتكب كبيرة صغيرة ولم يصر عليها لا تبطل
عدالته لان التحرز عن جميع الصغائر متعذر
عادة واشتراط التحرز عن جميعها سد لباب
الرواية وقد روي ان الكبائر سبع الاشراك
بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة
والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق
الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اي الظلم فيه

والله اعلم وفي رواية زيد اكل الربا وفي اخرى شرب
الخمر والسرقة وعن ابن عباس الى السبعين اقرب وعنه
الى السبعماية اقرب وقيل كل معصية اصر
عليها العبد فهي كبيرة وكلما استغفر عنها فهي
صغيرة لحديث لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة
مع الاصرار والاظهر ان الكبيرة ما جاء فيه وعيد
شديد اوحد وكبيرة ما نهى الله عنه ورسوله
لقوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ولقوله
الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم
اي الصغائر والله اعلم وفي التوضيح فشهادة
المستور وان كانت مردودة لكن خبر المجهول
يقبل عندنا لشهادة النبي صلى الله عليه وسلم
على ذلك القرن بالعدالة واما الاسلام فهو
التصديق بجنانه والاقرار بلسانه بوحدانيته
سبحانه وصفاته وقبول احكامه بتمامه وفي
التوضيح وانما شرطناه وان كان الكذب محرما
في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين الاسلام
تعصبا فيرد قوله في امور دينه واعلم
ان بعضهم ذهب الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من
الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا
حتى ان من امن بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه
منه لكن كان مؤمنا عند الله غير مومن في احكام الدنيا
ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس
وعليه اكثر ائمة الاشعرية وروي ايضا عن ابي حنيفة
قال في شرح المقاصد وعليه اكثر المحققين تمسكا

بظواهر

بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة
من الايمان وبان النبي صلى الله عليه وسلم كان
يامر بها ويكتفي بها عن الخلاف فيما اذا كان قادرا او ترك
التكلم لا لعلة وهذا الاباء العاجز الاخرس مومن
وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر
اتفاقا فان قيل لم جعل الاقرار الذي هو
عمل اللسان داخلا في الايمان بخلاف ساير الاركان
قلنا بان الايمان وصف للانسان المركب من القلب
والقالب والتصديق عمل القلب فجعل عمل شيء من
القالب داخلا في الايمان تحقيقا لكمال الاتصاف به
على وجه الاثبات كالعين وتعين فعل اللسان من
بين الاركان لانه المتعين للبيان واظهار ما في
ضمير الجنان ثم اشترط البيان فيه اجمالا لا تفصيلا
بان يقر بان الله واحد ورسوله محمد فانه عليه
الصلاة والسلام قد اكتفى بذكر الاجمال حيث جاء
اعرابي وقال اني رايت الهلال فقال اتشهد ان لا اله
الا الله وان محمدا رسول الله قال نعم قال يا بلال
اذن في الناس ان يصوموا غدا وقد نقل ابو منصور
القاني ان المتكلمين اتفقوا على ان اثبات الصفات
مما يتعلق به ايمان وكفر فنقول ان الكامل الاقرار بالله
تعالى كما هو واقع باسمائه مما يدل على الذات مع
الصفة كالرحمن والرحيم وصفاته من العلم والقدرة
وساير صفات الكمال انما هو لبيان ان مقام التفصيل
حال الكمال والا فيكتفي بالاجمال والله اعلم بالاحوال
هذا وفي التوضيح ان الاسلام نوعان ظاهر

بمشتوه بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى
كما هو الان في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا
فيكفي الاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبي صلى
الله عليه وسلم ولهذا قلنا ان الواجب ان يستوصف
فيقال اهو كذا او كذا فاذا قال نعم
تحمل ايمانه فلاجل ان الاجمال كاف بناء على ان الحرج
مدفوع في الدين قلنا ان الواجب الاستيصاف
وليس المراد بالاستيصاف ان يساله عن صفات الله
تعالى او يساله عن الايمان ما هو وما صفته فان هذا
بحر عميق تغرق فيه العقول وافهام الفحول ولا يكاد
العلماء يعرفون صفات الله بل المراد ان يذكر صفات
الله التي يجب ان يعرفها المؤمنون ويساله اهو كذلك
بان يقول اتشهد بان الله موصوف بالصفات المذكورة
فيقول نعم فيحكم بايمانه انتهى والمراد بهذه الصفات
هي الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر
والكلام ثم قال وهذا هو المراد والله اعلم بقوله
تعالى فامتحنوهن قلت هذا المعنى غير
مذكور في تفسير الجمهور التائب من الفسق
ولو كان محدودا في قذف مقبول الرواية بعد التوبة
الا التائب على الكذب متعمدا في حديث رسول الله
صلى الله عليه وسلم فانها لا تقبل روايته ابدا كما
في كتاب معرفة انواع الحديث على ما ذكره ابن الملك
وفي التوضيح فاذا ثبت هذه الشرائط يقبل حديثه
سواء كان اعمى او عبدا او امراة او محدودا في القذف
تائبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها تحتاج

الى تمييز

الى تمييز زائد يتعلق بالعمى والى ولاية كاملة تتعذر
بالرق وتقصر بالانوثة والمنقطع وهو القسم
الثاني من الاقسام الاربعة المختصة بالسنة وهو اسم
فاعل من الانقطاع بمعنى الانفصال ضد الاتصال
والمراد به هنا انقطاع الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم
اي هذا القسم انقطاعه
بمعنى انه منقطع في باطن الامر وان اتصل في ظاهره
اي المنقطع الظاهر اسم
فاعل من ارسله اذا اطلقه اي المرسل
في الاصطلاح وهو طريق المتن
بان يسقط الواسطة بين الراوي وبين النبي صلى
الله عليه وسلم بان يقول لما لم يسمعه من النبي
صلى الله عليه وسلم قال صلى الله عليه وسلم
كذا او لما لم يره فعل رسول الله كذا او فعل بين يديه
كذا ونحوه واعلم ان المرسل في اصطلاح المحدثين ما ترك
التابعي الواسطة بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم
بان رفع التابعي الحديث اليه صلى الله عليه وسلم
سواء كان التابعي كبيرا او صغيرا وبعضهم
خصه برفع التابعي الكبير وهو من لقي جماعة من الصحابة
وجالسهم كسعيد بن المسيب والحسن البصري
اما اذا انقطع الاسناد قبل الوصول الى التابعي
بان وجد فيه راو لم يسمع من المذكور فوقه
فليس بمرسل عند الحاكم وغيره من اهل الحديث
بل يسمى منقطعا ان كان الساقط منه واحدا فحسب
وان كان اكثر سمي معضلا ومنقطعا ايضا ومعلقا

بمعنى انه منقطع في الظاهر اي انقطاعه

ان كان الساقط من مبادي السند واما عند اهل اصول
الفقه فكل ذلك يسمى مرسلا وذهب اليه من المحدثين
الخطيب وقطع به وقال ابن عبد البر المرسل مخصوص
بالتابعين والمنقطع شامل له ولغيره وهو عنده
كل ما لم يتصل اسناده سواء عزي الى النبي او الى غيره
اي المرسل ... الاقتصار وهو اربعة
اي اربعة اقسام مرسل الصحابي ومرسل التابعي وتابعه
ومرسل من دونهما ومرسل من وجه دونهما ومرسل
من وجه دون وجه وحكم كل هذه الاقسام بحسبه
من مراتب الاحكام كما بينه المصنف بقوله
اي الاول من الاربعة ... لقول
البراء ما كل حديث سمعناه من رسول الله صلى الله
عليه وسلم وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب فلان
لا يظن الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم اولى
... اي بالاتفاق لاجماعهم
على عدالتهم فلا يضر الجهل بالساقط من الاسناد
في رواياتهم وفيه انه يحتمل ان يكون الساقط تابعيا
وهو محل الخلاف في العدالة ولذا قيل يقبل بالاجماع
حملا لروايتهم على السماع اذ هو الاصل منهم
الا اذا صرحوا بالرواية عن غيرهم لكن نقل صاحب
العمدة عن الشافعي انه قال اذا قال الصحابي قال
النبي صلى الله عليه وسلم كذا قبلته الا ان اعلم
انه ارسله بعني عن غير الصحابي فانه حينئذ يحتمل
الواسطة او الوسائط ممن يكون ثقة او لا يكون
فيصير الجهالة حينئذ ... ما ارسله غير

وهم التابعون صغيرهم وكبيرهم وكذا القرن
الثالث وهم اتباع التابعين ... وجميع
عصرهم الى ما بعد المائتين كما قال ابو داود في
رسالته لاهل مكة وابن جرير الطبري وذلك لثبوت
عدالة الساقط بالحديث الذي استدل به لقبول
مرسل الصحابة وهو خير القرون قرني الحديث
كما استدل به الخطيب في الكفاية وغيره من ائمة
الحديث وكذا المرسل لانه حديث يستحيل ان يشهد
على رسول الله صلى الله عليه وسلم لشيء الا بعد
ثبوته عنده ولا ثبوت الا بعد عدالة الراوي
والحاصل ان مرسل القرون الثلاثة حجة
عندنا وعند مالك واحمد بن حنبل في رواية عنه
وعليه اكثر المتكلمين ورده اهل الظاهر وجماعة من
المحدثين وفصل الشافعي حيث قال لا يقبل مرسل
غير الصحابي الا اذا اتأيد باية او سنة او مشهورة او
موافقة قياس صحيح او قول صحابي او تلقته الامة
بالقبول او اشترك في ارساله عدد لان يشترط ان يكون
شيوخهما مختلفين او ثبت اتصاله بوجه اخر بان اسنده
مرسله مرة اخرى او اسنده غيره ولذا قال الشافعي
قبلت مرسل سعيد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها
كلها مسانيد بخلاف غيره محتجا بان الجهل بذات الراوي
الساقط من السند بعد الصحابي او التابعي مثلا مستلزم
الجهل بصفته من العدالة والضبط وغيرهما والجهل
بالصفة وحدها مانع فكيف لا يكون الجهل بالذات
والصفة مانعا ولنا الاجماع وهو ان الصحابة اتفقوا على
قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان ابن بشير

وعبرتهم من احداث الصحابة الذين لم يكن لهم كثير صحبة مع انهم
لم يسمعوا كل حديث من النبي صلى الله عليه وسلم فقد
قال الغزالي ما سمع ابن عباس الا اربعة احاديث
ولم يرو بين احد انكارا او تفحص بانهم رووا بواسطة
او لا فان قلت لا خلاف في مراسيل الصحابة
وليس كلامنا الا فيها قلت لا فرق بين
ارسال الصحابي والتابعي لان عدالتهما تثبت نسبها دونه
اليه صلى الله عليه وسلم ولان ارسال الصحابي من
غير فرق يدل على كون التابعي ثقة فارساله كارساله
في كونه حجة فان قلت لا نسلم الاجماع فان
المسئلة اجتهادية لان المخالف الذي لا يقبل المرسل
لا يأثم قلت لا اجماع قطعي في المسائل الاجتهادية
وهذا اجماع السلف واتفاق جمهور الخلف وان
الاعتبار للاغلب الاكثر ومما يدل عليه عقلا بعد
ما ثبت نقلا ان الكلام في ارسال من لو اسنده الى غير
النبي عليه السلام قبل اسناده في هذا المقام فلان
لا نظن به الكذب على صاحب النبوة اولى مع ان الراوي
اذا عرف عدالته سقط عن السامع النظر في عدالة
من اسند اليه روايته وانما عليه التقليد لان العدل
ما لم يستبن له الاسناد لا يرسل بل قد يكون ارساله
اقوى من اتصاله في الاعتماد قال للحسن متى قلت
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من
سبعين او اكثر ومتى قلت حدثني فلان فهو
حديثه لا غير وفيه بيان وجه الاختيار للارسال
دون طريق الاتصال فان ذكر السبعين يطول المجال
والاقتصار على بعضهم يوهم اختصار المقال والله اعلم

بالحال

بالحال واما المجهول يعني الراوي فلا يكون جهلا بصفته مطلقا
فان ارسال العدل من الائمة دليل تعديله في الديانة وفي
التوضيح لا باس بجهالة الراوي لان المرسل اذا كان ثقة
لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه الا ترى انه لو
قال اخبرني ثقة يقبل مع الجهل ولا يجزم ما لم يسمعه
من الثقة
بعد القرون الثلاثة من الصحابة والتابعين واتباعهم
اي وهذا المرسل لان علة القبول
في القرون الثلاثة اما هي العدالة والضبط فيهما
وجد اوجب القبول وقال عيسى ابن ابان لا يقبل
لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب فلا بد
من البيان وقد يقال ان كان العدل عالما باحوال الرواة
فالقول ما قال له الكرخي لاتفاق ائمة الحديث
بعد البخاري على قبول معلقاته المجزومة
لان المرسل ساكت
عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض
الناطق مثل حديث لا نكاح الا بولي رواه شعبة وسفيان
مرسلا عن ابي اسحق عن النبي صلى الله عليه وسلم
ورواه اسرائيل ابن يونس مسندا عن ابي بردة عن
ابيه عن ابي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال
بعضهم لا يقبل لان سكوت الراوي عن ذكر المروي عنه بمنزلة
الجرح فيه واسناد الاخر بمنزلة التعديل واذا اجتمع
الجرح والتعديل يغلب الجرح والمعتمد كما في الاصول
انه مقبول عند العامة اي اكثر الائمة وهذا
معنى قول المختصر

المرسل وكذا عند المحققين من غيرهم ايضا والحاصل
ان حكم هذا القسم حكم ما سنبينه من الاحكام في القبول
مطلقا سواء كان المرسل من ائمة النقل او من غيرهم وبه
قال جمهور اهل السنة وجمهور المعتزلة وجماعة من
اهل الحديث وقالت الظاهرية وكثير من المحدثين
لا يقبل مطلقا وحكمه عندهم حكم الحديث الضعيف
لا يحتج به الا ان صح مخرجه بمجيئه من وجه آخر وفي
التوضيح ومرسل من دون هؤلاء يقبل عند بعض لما بينا
لما ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان زمان الفسق
والكذب الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده
مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله [illegible]
[illegible] اي ظاهرا [illegible]
[illegible] اي لنقصان في الناقل بفوات شرط
من شروط قبول الرواية مما تقدم ذكرها وهي عقل
البالغ واسلامه وعدالته وضبطه فهو على ما سبق
من انه لا يقبل خبره حتى لو اخبره كافر بنجاسة الماء
لا يجوز له التيمم ولكن اذا غلب على ظنه صدقه
فالافضل ان يريق الماء ثم يتيمم وكذا الحكم في
الفاسق والمبتدع بخلاف الرواية فانه يرد مطلقا
هو الصحيح وبخلاف المعاملات التي لا الزام فيها
كالهدايا حيث يجوز الاعتماد فيها على خبر الفاسق
والمستور ملحق به على الصحيح [illegible]
اي وثانيهما المنقطع باطنا بدليل معارض
اي مناقض له يتقدم عليه ومثل لذلك
بحديث فاطمة بنت قيس لم يجعل لي رسول الله
صلى

صلى
الله عليه وسلم نفقة ولا سكنى فانه عارض قوله
تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم وقراءة ابن مسعود
وانفقوا عليهن من وجدكم وحديث القضاء
بشاهد ويمين رواه مسلم من حديث ابن عباس
عارض قوله تعالى واستشهدوا شهيدين
من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فعند
عدم الرجلين اوجب رجلا وامرأتين وحيث
ما نقل الى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم دل على
عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور
النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين
كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما اوجب
حضورهما على ان النساء ممنوعات من الخروج وحضور
مجالس الرجال مع انه مخالف للحديث المشهور
المتفق عليه من حديث ابن عباس ايضا البينة
على المدعي واليمين على من انكر وقد ذكر في المبسوط
ان القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به
معاوية رضي الله عنه ومن هذا القبيل قوله عليه
السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب فانه مخالف
لعموم قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن ومنه
حديث المصراة فانه معارض بقوله تعالى فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم وكذا اذا اعرض عنه الائمة
من الصدر الاول من الصحابة كما روي ان النبي صلى
الله عليه وسلم قال ابتغوا في مال اليتامى خيرا كيلا
تاكلها الصدقة فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكاة
في مال الصبي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث

فدل على انه ثابت او مؤول وتأويله ان المراد بالصدقة النفقة
كما قال عليه السلام نفقة المرء على نفسه صدقة
فهو منقطع المعنى لزيادته وانتساخه فيكون
مردودا وهذا مختار بعض اصحابنا المتقدمين وعامة
المتأخرين وذهب غيرهم من الاصوليين واهل
الحديث الى قبوله اذا ثبت سنده لان ترك العمل
والمحاجة به لا يوجب رده لان الخبر حجة على كافة
الامة والصحابي محجوج به كغيره وكذا اذا خالف
الحديث للحادثة المشهورة بان ورد احادا فيما
اشتهر به من الحوادث وعم به البلوى لانه حينئذ
يعارض الادلة على وجوب تبليغ الاحكام كما
روى ابو هريرة انه عليه السلام كان يجهر ببسم
الله الرحمن الرحيم في الصلاة فانه معارض
بما رواه البخاري عن انس قال صليت خلف
رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر
وعمر فكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله واخرج
مسلم بلفظ لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم
واما قول ابن الملك فان حديث ابي هريرة
لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به لان شهرة
الحادثة تقتضي شهرة ما به يستحكم الحادثة
فاذا لم يشتهر النقل عنهم والاحتجاج به دل
على انه منقطع معنى فكونه شاذا محل بحث
لان الشافعية قد عدوا انه مشهور بل متواتر
لانه رواه ستون من الصحابة فالاوجه
ان يكون هذا هو المثال داخلا فيما اعرض عنه

الصدر

الصدر الاول باعتبار العمل فانه لو كان مشهورا منقولا
عندهم لما ترك الخلفاء العمل به ولما اعرضوا
عنه الى غيره مع ان القضية مشهورة ثابتة من
عموم البلوى كما لا يخفى على احد من ذوي النهى
تركهم اياه لعلة صلى الله عليه وسلم اما لعدم ثبوته
عندهم او لكونه منسوخا او لترجيح ظاهرهم
وهذا ما سنح لي في هذا المقام والله
سبحانه وتعالى اعلم بحقيقة المرام ثم رايت
في التوضيح قال فان قيل جعل هذا النوع
من اقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلت
امثال هذا الحديث تدل على عدم وجوب
التبليغ على النبي عليه السلام او على ترك الصحابة
التبليغ الواجب فتكون معارضة لدلائل وجوب
التبليغ او للدلائل تدل على عدالتهم او تكون
معارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد لاشتهر
ثم اعلم ان رد الحديث المخالف للحادثة العامة مختار
الشيخ ابي الحسن الكرخي وجميع المتأخرين من اصحابنا
وذهب عامة الاصوليين والشافعي وجميع اصحاب
الحديث الى قبوله اذا صح سنده وفي التوضيح
قوله عليه السلام تكثر لكم الاحاديث بعدي فاذا
روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى
فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه
يدل على ان كل حديث يخالف كتاب الله فانه
ليس بحديث بل هو مفترى وكذلك كل
حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع

عنه صلى الله عليه وسلم لان الادلة الشرعية لا تناقض
بعضها بعضا وانما التناقض من الجهل المحض
اي من الاقسام الاربعة المختصة بالسنة
اي كل محل جعل الخبر الواحد
وهي حقوق الله تعالى وهي العبادات المحضة
كالصلاة وغيرها فالخبر الواحد فيه حجة بلا شرط
عدد لان الصحابة رضي الله عنهم عملوا باخبار الاحاد
وعملوا بخبر عائشة في التقاء الختانين وشرط بعضهم
العدد استدلالا بانه عليه السلام لم يقبل خبر
ذي اليدين حتى شهد له غير واحد
بان عدم اعتباره لمقام التهمة لان الحادثة كانت في محفل
جماعة وكذا في العقوبات فاما من حقوق الله سبحانه
فيجوز اثباتها بخبر الواحد كما قال ابو يوسف في
الامالي وهو مختار الجصاص فان جانب الصدق
مرجح في رواية العدل فتثبت به الحدود ولا يلتفت
الى احتمال الكذب فيه كما تثبت الحدود بالبينات
ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيها وعليه جمهور
العلماء واكثر اصحابنا خلافا للكرخي فان ما هو
عقوبة لا يجوز اثباته بخبر الواحد عنده وقال
الشيخ فخر الاسلام وشمس الائمة وجه ان خبر
الواحد في اتصاله بالرسول صلى الله عليه وسلم
شبهة والحدود تندرئ بالشبهات واما اثباتها
بالبينات فيجوز بالنص على خلاف القياس وهو
قوله فاستشهدوا عليهن اربعة منكم واما ان
كان المحل من حقوق العباد مما فيه الزام محض

كالبيوع

كالبيوع والاشربة والاملاك المرسلة يشترط فيه
سائر وجوه الاخبار من العقل والبلوغ والاسلام
اذا كان المشهود عليه مسلما وكونه غير محدود في
قذف ولا يجر بشهادته مغنما ولا يدفع بها مغرما
مع اعتبار العدد في موضع يطلع عليه الرجال
بخلاف غيره كالبكارة وعيوب النساء فان العدد
والذكورة ليسا بشرط فيه بل يكفي الواحدة العدلة
ولا بد من لفظ الشهادة وتحقق الحرية وان كان
المحل لا الزام فيه كالوكالات والمضاربات والرسالة
في الهدايا والشركات تثبت باخبار الاحاد بشرط
التمييز دون العدالة والمعنى انه يشترط فيه
ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا كافرا
كان او مسلما حتى اذا اخبر صبي او كافر ان فلانا
وكله فوقع في قلبه صدقه فهو جائز ان يشتغل بالتصرف
بناء على خبره لعموم الضرورة لان الانسان لا يجد العدل
الحر البالغ في كل زمان ومكان ليبعثه الى
وكيله ولو شرط فيه سائر الشروط لتعطلت
المصالح ولان الخبر غير ملزم لان الوكيل مختار في
قبول الوكالة ولا الزام عليه في ذلك فاذا لم
يوجد الالزام في هذا الخبر لم يشترط شرط الالزام
من العدد والعدالة ولان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يقبل الهدية بقول البر والفاجر والمؤمن والكافر وان كان
فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر
المأذون يشترط فيه احد شرطي الشهادة من
العدد والعدالة عند ابي حنيفة وعندهما لا يشترط

فمن اسلم في دار الحرب ولم يبلغه الشرائع اذا اخبره فاسق بها
فانه يلزمه قضاء الصلاة والصوم عندهما وعنده لا يلزمه وهذا
قول الاكثر وقال بعضهم ينبغي ان لا يلزمه القضاء عندهم
بخبره لانه من الديانات والعدالة فيها شرط اتفاقا وقال
شمس الائمة السرخسي الاصح عندي انه يلزمه القضا
عند الكل هاهنا لان مخبره فهو رسول رسول الله
اليه بالتبليغ ولا تشترط العدالة في الرسل اصلا
وهذا اذا كان المخبر فضوليا وان كان وكيلا او رسولا
من الموكل او المولى بان قال وكلتك بان تخبر فلانا
بالعزل او الحجر او ارسلتك الى فلان لتبلغ عني هذا
الخبر لم تشترط العدالة اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول
كعبارة الموكل والمرسل فيقوم مقامه لحاجة الناس الى ذلك
ولا يشترط فيه ما يفضي الى الحرج بخلاف الفضولي
فانه متكلف بدون الحاجة وقلما يتطرق الكذب الى الوكالة
والرسالة بخلاف الفضولي فانه متكلف بدون الحاجة
وقلما يتطرق الكذب الى الوكالة والرسالة بخلاف الفضولي
اي من الاقسام الاربعة المختصة بالسنة

اي واجبة ولازمة اي الصدق مخبره
لخبر الرسول لمن سمعه منه لانه ثبت بالدليل القاطع
عصمته عن الكذب ومنه الخبر المتواتر عنه
اي وجوب اعتقاده والايتمار به والامتثال
بخبره لقوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه
فانتهوا اي ما يحيط العلم بكذبه
كدعوى فرعون الربوبية لقيام ايات الحدوث فيه وكذا

دعوى المشركين للاصنام بالالوهية ودعوى مسيلمة
لنفسه النبوة فان شهود العقل والنقل يكذبهم كذا قالوا
وفيه ان هذه الاشياء ليس مما نحن فيه فالظاهر ان يمثل
بما روي عنه عليه السلام من الاحاديث الموضوعة
المتفق على وضعها عند العلماء الاعلام
واشتغال اللسان برده في بيانه
اي الصدق والكذب على السواء كخبر الفاسق
حيث يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب
باعتبار فسقه وجهله لاستواء
جانبيه حتى يتبين حاله قال تعالى ان جاءكم فاسق
بنبإ فتبينوا ان يترجح جانب الكذب فيه قلت
والايمان يقتضي حسن الظن به فيترجح جانب الصدق
فتعارضا فاستويا
وهو الصدق على احتماله الاخر وهو الكذب كما يدل
عليه تمثيلهم له بخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية
لان جانب صدقه يترجح على جانب كذبه لظهور غلبة دينه
وعقله على مقتضى نفسه وهواه بامتناعه عما يوجب
الفسق ولان المقصود به مشاهدة النوع
للدلائل الدالة على ذلك كما تقدم
اي لما فيه من الشبهة وفي نسخة دون
اعتقاد حقيقته والظاهر انه تصحيف في المبنى وتحريف
في المعنى اذ لو لم يعتقد حقيقته في الجملة لما وجب
العمل به وانكر بعض الظاهرية هذا التقسيم
وزعم انحصاره في الصدق والكذب وانكر ما يحتملهما
ولهذا النوع اطراف ثلاثة طرف السماع وطرف الحفظ

وطرق الاداء اما طرق السماع فالمتصف به اما صحابي او غيره فان كان صحابيا فالفاظه على سبعة مراتب بعضها ارفع من بعض بحسب المقاصة على السماع منه عليه السلام وعدمها الاولى وهي في الرتبة الاولى والاعلى قول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وهو محمول عند الاكثر على السماع وهذه دون الاولى الثالثة قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يامر كذا او ينهى عن كذا وهي عند الاكثر حجة وهذه دون الثانية الرابعة قوله امرنا بكذا او نهينا عن كذا او وجب علينا كذا او حرم علينا كذا او ابيح لنا كذا فكلها محمولة عند الاكثر على الاضافة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذه دون الثالثة الخامسة قوله من السنة كذا وهي محمولة عند الاكثر على سنة النبي عليه الصلاة والسلام وليست محمولة عليها عند الكرخي والدبوسي وشمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهم من متاخري اصحابنا بل تشمل النبي وسنة الخلفاء الراشدين وغيرهم والاظهر ما عليه الاكثر وهذه دون الرابعة السادسة قوله كنا نفعل كذا وكانوا يفعلون كذا وهي محمولة عند الجمهور على فعل الجماعة كلهم وهذه الرتبة دون ما تقدم والله اعلم وان كان الراوي غير الصحابي فالامر الى الثلاثة بالنسبة اليه لوجهان عزيمة وهي الاصل والحقيقة ورخصة وهي الفرع والمجاز فطرق السماع فيه عزيمة نوعان تقرا انت على المحدث من كتاب لك او حفظ ولو سمع تقول له مستفهما هو كما قرات عليك وهو يقول نعم او يومئ او يقول لك ثبت قراءتك من القراءة عليه الا مركما قراته

على ونحوه

على ونحوه من غير سبق استفهام له مثل ذلك او تقرا المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت تسمع او يقرا بحضرته وانت تسمع وهذا النوع لم يذكر في الاصل نصا ولعله ادرجه تحت قراءة المحدث بجامع ان القاري اذا قرا غير السامع فالمدار على النوعين الاولين وهما مستويان في الرتبة لا مزية لاحدهما على الاخر كما هو منقول عن مالك وجماعة من علماء المدينة ومعظم علماء الكوفة والحجاز والبخاري وقد قال فخر الاسلام قال ابو حنيفة الوجهان سواء النهي وقال اكثر المحدثين الثاني اعلى المراتب مطلقا فانه مذهب النبي عليه السلام وهو مذهب جمهور اهل المشرق ونقل عن ابي حنيفة وابن ابي ذيب ومالك في رواية عنه ترجيح الاول لان السامع اذا قرا بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره ونقل عن ابي حنيفة ان الثاني كان احق منه عليه السلام فانه كان مامونا عن السهو بخلاف غيره عليه في تبليغ الوحي وبيان الاحكام واما في غيره فلا على رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة قيل لان الانسان في امر نفسه احوط منه في غيره واما قولهم الطالب عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره فيحتمل انه يسهو عن البعض وفيه ان سهوه في لفظه ابعد من سهوه عن لفظ غيره والحاصل ان محافظته على لفظه غيره اقوى من محافظته على غيره والمدار على محافظة الشيخ وضبطه اما ما في التوضيح من انه اذا قرا التلميذ فالمحافظة من الطرفين واذا قرا الاستاذ لا تكون المحافظة الا منه ففيه بحث لا يخفى وبالجملة هما ارفع مما بعدهما من النوع الثالث والرابع

وهذا اما يتعلق بالتحمل على وجه العزيمة واما كيفية
اداء هذه الانواع فهي ان يقول في اداء القسمين الاولين
حدثني قيل وهو معظم مذهب الحجازيين والكوفيين
وعليه الزهري ومالك وسفيان ويحيى ابن سعيد
القطان وهو مذهب البخاري وجماعة من اهل الحديث
وذهب اخرون الى انه يقول في الاول اخبرني دون
حدثني وعليه الشافعي ومسلم وجمهور المشارقة
وذهب بعضهم الى انه يقول قرئ علي وانا
اسمع ما فيه دون حدثني وبه قال ابن المبارك ويحيى
التميمي واحمد بن حنبل والنسائي وغيرهم ويقول
في القسمين الاخيرين اخبرني دون حدثني هو المختار
واما طرق السماع رخصة فهو الذي لا استماع فيه
لشيء من الفاظ الحديث ولا اسناده وانما هو مجرد
اذن وللخاص انه الرخصة ما يكون من
التحمل لغير ما ذكرنا من انواع العزيمة وانما كان هذا
النوع من التحمل رخصة لما فيه من ان توسعة الامر
في الرواية وهي كالاجازة المجردة عن المناولة وصورتها
ان يقول المحدث لغيره اخبرني فلان بن فلان بما في
هذا الكتاب فاجزت لك ان تروي عني ولم يعط
الكتاب لو كان له او يقول المحدث اجزت لك ان تروي
عني جميع مسموعاتي ان كان عندك وبين
اسناده وكالاجازة المقيدة بصفة المناولة وهي
ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد
ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان وقد
اجزت لك ان تروي عني هذا والمناولة تاكيد

للاجازة

للاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبر
والاجازة بدون المناولة معتبرة وتجوز الاجازة لمعدوم
كقوله اجزت لفلان ولمن يولد له ما تناسلوا واعلم
ان المناولة لها صور منها ان يدفع الشيخ اليه اصل
السماع او فرعا مقابلا به ويقول له هذا سماعي
او روايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك روايته
عني ثم يملكه اياه او يقول له خذه وانسخه
وقابل به ثم رده الي ومنها ان يجيء الطالب
بكتاب الى الشيخ او بجزء من حديثه فيعرضه عليه
فيتامله الشيخ وهو عارف متيقظ ثم يعيده اليه
ويقول له وقفت على ما فيه وهو حديثي عن
فلان او روايتي عن شيوخي فاروه عني او اجزت
لك روايته عني وهذه الاجازة بقسميها حالة
محل السماع عند بعضهم وبه قال مالك وغير حالة
محله عند اخرين وصححه ابن الصلاح وقال انها
منحطة عن درجة الحديث لفظا والاخبار قراءة واما
ان تكون المناولة مجردة عن الاجازة بان يناوله الكتاب
ولا يقول له اروه عني ولا اجزت لك روايته عني
وهي صحيحة معمول بها عند بعض اهل العلم
ومردودة عند اخرين وهو الظاهر لان اصل المناولة
زيادة تكلف احدثها بعض المحدثين تاكيدا للاجازة
فكانت المناولة قسما من الاجازة فلا يعتد
بدونها ثم المجاز له ان كان عالما بما في الكتاب
الذي اجازه بروايته تصح الاجازة والمستحب
ان يقول اجاز ويكون اجيز والا فلا وفا بالاتفاق

ولا يحل الرواية بها ان كان الكتاب محتملا للزيادة والنقصان
غير مامون من التغيير فان امن ذلك فكذلك عند ابي حنيفة
ومحمد وقال ابو يوسف يصح بها قياسا على اختلافهم
في كتاب القاضي الى القاضي فان علم الشاهدين بما في
الكتاب شرط عند ابي يوسف كذا حكى الخلاف
بعض المشايخ والاصح انه لا خلاف في رد هذه الاجازة
كما ذهب اليه شمس الائمة ولعل وجهه ما ذكره في
التوضيح بها ان امر السنة امر عظيم وما الاستساهل فيه
وتصحيح الاجازة من غير علم فيه من الفساد ما لا يخفى
فيه من باب فتح التقصير في طلب العلم وهذا الامر
يتبرك به لا امر ينتفع به الاحتجاج
فالعزيمة فيه حفظ الراوي للمروي من وقت السماع
الى وقت الاداء وهذا مذهب ابي حنيفة
ولهذا قلت روايته والرخصة فيه الاعتماد على
الكتاب المسموع فان الكتابة كانت رخصة فانقلبت
عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم فان نظر
فيه وتذكر ما كان مسموعا له وصار كانه حفظه من وقت
السماع الى وقت الاداء لان التذكر بمنزلة الحفظ يكون
الكتاب حجة سواء كان بخطه او بخط غيره فيحل للراوي
الرواية به ونسيان الواقع قبل التذكر مغتفر لما
عدم امكان التحرز عنه في حق من ليس بمعصوم وان
لم يتذكر الخط شيئا لا يحل له الرواية عند ابي حنيفة
لان الخط وضع لتذكر القلب كالمراة للعين ولا عبرة
للمراة اذا لم ير الرائي وجهه فكذا لا عبرة للكتاب اذا لم
يتذكر القلب به علما لان الخط يشبه الخط وعندهما

والشافعي

والشافعي يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة
رضي الله عنهم كانوا يعملون على كتب النبي صلى الله عليه
وسلم من غير ان راويا يروي ذلك الكتاب وكذا لو
وجد القاضي في خريطته سجلا مكتوبا بخطه ولم
يتذكر الحادثة او الشاهد خطه على صك لا يحل
له العمل به ما لم يتذكر الحادثة وقال محمد والشافعي
بل يعمل به في الكل وان لم يتذكر الحادثة وعند ابي يوسف
يجوز الاعتماد على الخط ان كان في يده او يد امينه
ولا يجوز ان كان في يد غيره لانه لا يؤمن من التغيير
وعند محمد يجوز العمل بالخط وان لم يكن في يده
لان التغيير غير متعارف وما ذهب اليه محمد تخفيفا
تيسيرا للناس وعليه العمل الان والعزيمة ما قاله
ابو حنيفة واما طرف الاداء فالعزيمة فيه ان يؤدي
بلفظه كما سمع اي على الوجه الذي سمع بمبناه ومعناه
والرخصة فيه ان ينقله بمعناه بان يؤدي بلفظ اخر يؤدي
معنى الحديث ومقتضاه قال بعض العلماء
لا يجوز نقل الحديث بمعناه لانه عليه الصلاة والسلام
مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة وفي النقل
بالمعنى لا يؤمن عن النقصان والزيادة وذهب اليه
جماعة من التابعين واختاره الرازي من اصحابنا والجصا ص
وثعلب من اهل اللغة عملا بقوله عليه السلام نضر
الله امرأ سمع منا الي فوعاها فاداها كما سمعها الحديث
ويروى بالتشديد والتخفيف اي زاد في جاهه وقدره
بين خلقه وحجة العامة ما اخرجه الخطيب ابو بكر
البغدادي في كتاب الكفاية عن يعقوب بن سلام الليثي

معن ابيه عن جده ان الصحابة رضي الله عنهم قالوا يا رسول
الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تاديته كما
سمعناه منك قال صلى الله عليه وسلم اذا لم تحلوا
حراما ولا تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا باس به وروي
ان ابن مسعود وانسا وغيرهم كانوا يقولون في الرواية
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا او قريبا منه او نحوا منه
ولم ينكر عليهم منكر فكان اجماعا على الجواز لكن الظاهر
ان محله اذا لم يتذكر لفظ النبوة جاز نقله بالمعنى
للضرورة بخلاف غير هذه الحالة فانه يخشى عليه من قوله
عليه الصلاة والسلام من قال علي ما لم اقله فليتبوأ
مقعده من النار هـ ان ما خطر ببالي ثم
رايته في التوضيح حيث قال ولا شك ان العزيمة هو الاول
والتبرك بلفظه عليه السلام اولى لكن اذا ضبط المعنى
ونسي اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا انتهى
والمعنى ان الرخصة حينئذ تنقلب عزيمة لئلا
تفوت الرواية الا ان الاولى ان ياتي بعبارة تشعر
بانه نقل بالمعنى دون المبنى ثم اعلم ان محل النقل بالمعنى
في غير ما دون في كتب الحديث اما ما دون فيها فلا يجوز
تغييره عن لفظه سواء روي فيها او نقل منها كما افاده ابن
دقيق العيد ثم الصحيح عندنا ان النقل بالمعنى
فيه تفصيل وهو ان الحديث ان كان محكما لا يحتمل
غير المعنى المقصود منه كقوله صلى الله عليه وسلم من
دخل دار ابي سفيان فهو امن يجوز نقله بالمعنى بان
يقول من دخل دار ابي سفيان فهو امن جار وهذا
لمن له بصيرة بوجوه اللغة لانه لما لم يشتبه معناه لا يتمكن

الزيادة

لا يتمكن الزيادة والنقصان في معناه اذا نقله بعبارة
اخرى وفي مقتضاه وان كان الحديث ظاهرا محكوما
يحتمل غير معناه كعام يحتمل الخصوص مثل قوله عليه
الصلاة والسلام من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل
المرتدة فان موجبه العموم والمراد محتمل وهو
الخصوص لان الانثى والصغيرة ليستا بمرادين وكحقيقة
تحتمل المجاز يجوز نقله بالمعنى للمجتهد فقط
دون غيره لانه يقف على ما هو المراد بمبناه فيقع الامن
عن الخلل بمعناه واما ما كان من جوامع الكلم وهو ما
مبانيه يسيرة ومعانيه كثيرة او المشكل او المشترك
او المجمل او المتشابه فلا يجوز نقله بالمعنى اصلا
سواء كان مجتهدا ام لا اما جوامع الكلام فلما روي
انه عليه السلام قال خصصت بجوامع الكلم فلا
يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به واما المشكل
والمشترك فلان المراد بهما لا يعرف الا بالتاويل
وتاويل الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس
واما المجمل فلانه لا يوقف على معناه ولا يعرف حقيقة
مقتضاه وقد يلحق الحديث الطعن من قبل الراوي
بان انكر الرواية عنه انكار جاحد بان قال كذبت علي
او ما رويت لك ففي هذا الوجه يسقط العمل
بالحديث اتفاقا لان كل واحد منهما مكذب للآخر
فلا بد من كذب واحد غير معين ولكن لا تسقط بذلك
عدالتهما لوقوع الشك في زوالها لا سيما ويحتمل
ان يقع نسيان او وهم لاحدهما واما اذا انكر انكارا
موقوفا بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث

وهو مختار الامام ابي زيد وهو مختار الامام ابي زيد ومن تابعه
من المتاخرين لان الحديث انما يكون حجة باتصاله الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم وبانكار الراوي انقطع الاتصال
وذهب مالك والشافعي وجماعة من المتكلمين الى
انه لا يسقط العمل به وقيل يسقط العمل بما
انكره الراوي قال ابو يوسف والعمل بقول محمد
ومما وقع من هذا النوع حديث ربيعة عن سهيل
ابن ابي صالح عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم
قضى بشاهد ويمين وان عبد العزيز بن محمد
الدراوردي قال لقيت سهيلا فسالته عن رواية ربيعة
عني فرده انكارا لانقطاعه بانكاره ويعمل به الشافعي
لظاهره واما ان عمل او افتى بخلافه بعد روايته مما
خلاف يتيقن بان لا يحتمل ان يكون مرادا من الخبر بوجه
بما بان كان اللفظ عاما يحتمل خصوصه دون عمومه
او مشتركا فعمل باحد وجوهه فيسقط العمل
به لان خلافه ان كان حقا بان خالفه للوقوف على
نسخه او لكونه ليس بثابت وهو الظاهر من حاله يبطل
نقل الاحتجاج به وان كان خلافه باطلا بان خالف
لقلة المبالاة والتهاون بالحديث او لغفلة او نسيان
فقد سقطت عدالته لانه لم يكن عدلا ذكره ابن
الملك وفي ذكر النسيان محل تفحص من جهة البيان
وذلك كما اخرجه ابو داود والترمذي عن عائشة رضي
الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ايما امرأة
نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم ان عائشة زوجت
بنت اخيها بلا اذن وليها وهي حفصة بنت عبد الرحمن

حين كان

حين كان غائبا بالشام لكونها وليه عند غيبة الولي
الاقرب وكحديث ابي هريرة انه عليه الصلاة
والسلام قال يغسل الاناء من ولوغ الكلب سبعا
كما في الصحيحين ثم صح من فتواه انه يطهر
بالغسل ثلاثا وروى الطحاوي انه عمل بالثلاث
فعلمنا بفتواه وتركنا العمل بظاهر الحديث
حملا لذلك على ثبوت الناسخ عنده او الاطلاع
على ان مراده عليه السلام بما زاد على الثلاث
الاستحباب والله اعلم بالصواب قال
الشارح ويشكل عليه ان ابن عمر روى قصة
حبان ابن منقذ في الخيار ثلاثة ايام ونقل في الهداية
عن ابن عمر انه اجاز الخيار شهرين انتهى ولا يخفى انه
يمكن دفع هذا الاشكال بان العمل هنا بخلاف
ما روي لا يعلم تاريخه هل عمل قبل الرواية او بعدها
وشرط سقوط العمل به العمل بخلافها بعد
روايته اما اذا عمل قبلها او لم يعلم فلم يسقط روايته
لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك لحديث
وكذا اذا لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة في الاصل
ووقع الشك في سقوطه فيحمل على انه كان قبل
الرواية ثم تعيين الراوي بعض محتملاته بان كان
اللفظ عاما فيحمله على بعض خاص او مشتركا
فيحمل على احد معنييه لا يمنع العمل بظاهر
الحديث بانه ليس بخلاف متيقن مثل حديث ابن عمر
مرفوعا المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا الا بيع الخيار
رواه الشيخان وفي لفظ لهما اذا تبايع المتبايعان

بالبيع فكل واحد منهما بالخيار من بيعه ما لم يتفرقا فالحديث
محتمل للتفرق بالابدان وللتفرق بالاقوال وقد حمله
ابن عمر على تفرق الابدان ونحن حملناه على تفرق
الاقوال لان في الحديث اشارة الى ان المراد تفرق
الاقوال لانهما متبايعان حقيقة حالة مباشرة
العقد واما قبلها وبعدها فاطلاق اسم المتبايعان
عليهما مجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول والحمل
على الحقيقة اولى عند الامكان فلا يحمل بمجازه
تحرزا من حمل اللفظ الواحد على حقيقته ومجازه
واما قول ابن الملك فعلمنا بما روي عن النبي صلى
الله عليه وسلم انه قال المتبايعان بالخيار ما لم
يتفرقا عن بيعهما والله اعلم بمن رواه وعلى تقدير
ثبوته فكيف يصلح للاستدلال على ان المراد به تفرق
الاقوال ثم امتناع الراوي عن العمل بحديثه مثل
عمل الراوي بخلاف ما رواه فيخرج الحديث عن الحجية
لان ترك العمل بالحديث حرام مثاله ما اخرجه الستة
من حديث ابن عمر انه صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه
عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع فترك ذلك
بما روى محمد في موطائه وغيره عن عبد الله بن حكيم
قال رايت ابن عمر يرفع يديه حذاء اذنيه في اول
تكبيرة افتتاح الصلاة ولم يرفعهما فيما سوى ذلك
وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر عشر سنين
فلم اره رفع يديه الا تكبيرة الافتتاح فترك العمل به
دليل الانتساخ انتساخه ثم عمل الصحابي بخلاف
الحديث ولو من قبل غير الراوي يوجب الطعن اذا كان

الحديث

الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم كحديث عبادة ابن الصامت
انه عليه السلام قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام
تمسك به الشافعي وجعل النفي الى موضع الشهر من تمام
الحد ولم يعمل به علماؤنا لان عمر رضي الله عنه نفى رجلا
فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفي احدا ابدا ولو كان
ذلك النفي حدا لما تركه فعرفنا ان ذلك كان بطريق
السياسة وعلمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة
الحد تفوض الى الائمة وتبتنى على الشهرة واما ما روي
من ابي موسى الاشعري لم يعمل بحديث القهقهة فذلك
لا يوجب جرحا لانه من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على
ابي موسى ونوضحه انه لم يخرج الحديث عن كونه حجة
في هذا القسم لان الحديث الصحيح واجب العمل به
فلا يترك لمخالفة بعض الصحابة اذا امكن الحمل على
وجه حسن وهو انه عمل بخلافه لخفاء النص عليه
لانه مما يحتمل الخفاء لكونه من الحوادث النادرة فان
قلت حديث القهقهة رواه عبد الرزاق
مرسلا ورواه الطبراني مسندا فهل العبرة للاتصال
او الارسال حتى ان كل منهما حجة عندنا خلافا
للشافعي على ما سبق فيه من المقال قلت
قال النووي اذا روى بعض الثقات الحديث مرسلا
وبعضهم متصلا فالصحيح ان الحكم لمن وصله لمزيد
علمه على ان المرسل حجة عند الشافعي اذا اعتضد
بمجيئه من جهة اخرى فان قلت لم
خفي على ابي موسى لانه رواه كما اخرجه عنه الطبراني
بالاسانيد الصحيحة فيكون ممن رواه وعمل بخلافه

على هذا قلنا لكن روى الطحاوي
عن ابي موسى ان مذهبه ايجاب الوضوء من القهقهة
والله اعلم واما قوله ان زيد بن خالد رواه فمما لم يوجد
في مسند وفي شيء من الكتب التي بايدي اهل العلم الان
وقد رواه الائمة عن ابي حنيفة من غير طريق زيد
ثم رواه محمد من مرسل الحسن ورواه غيره من طريق
معبد واما اذا انكرها الراوي صريحا كحديث ايما
امراة نكحت الحديث رواه سليمان بن موسى عن الزهري
عن عائشة وقد انكر الزهري فلا يكون حجة خلافا
لمحمد لقصة ذي اليدين وهو ما روي ان النبي صلى الله
عليه وسلم صلى احدى العشائين فسلم على راس
الركعتين فقام ذو اليدين فقال يا رسول الله اقصرت
الصلاة ام نسيتها فقال صلى الله عليه وسلم
كل ذلك لم يكن فقال بعض ذلك كان فاقبل صلى
الله عليه وسلم على القوم ومنهم ابو بكر وعمر رضي الله
عنهم فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام
فصلى ركعتين او ركعة فقبل روايتهما عنه
صلى الله عليه وسلم مع انكاره كذا في التوضيح وفيه
ان حديث ذي اليدين ليس بحجة لانه الصلاة والسلام
تذكر لكن عند خبرهما فعمل بتذكره وعلمه وهو الظاهر
من حاله لانه كان معصوما عن القرار على خطائه
ثم هذا الحديث محمول عندنا على انه
كان قبل تحريم الكلام في الصلاة واما عند ابي
يوسف فيكون حجة لان عمارا قال لعمر اما تذكر حين
كنا في ابل الصدقات فاجنبت فتمعكت في التراب
ابي

اي تمرغت فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه
وسلم اما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه
واحدة فلم يذكر عمر فلم يقبل قول عمار على ما رواه
البخاري في صحيحه عن سفيان عن شقيق قال
كنت مع عبد الله بن مسعود وابي موسى فقال ابو موسى
الم تسمع قول عمار لعمر وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع
بقول عمار وهذا فرع خلافيا في شاهد
شهد اعلى قاض انه قضى بينه او لم يذكر القاضي
كذا في التوضيح وفيه ان قضيتهم فيها شاهد واحد
وهو عمار بخلاف قضية ذي اليدين ثم الطعن المبهم
مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح او
متروك الحديث او ليس بعدل او ليس بثقة ونحو
والحال ان الطاعن من ائمة الحديث لا يجرح الراوي
لان الجارح ربما يعتقد ما لا يصلح سببا للجرح
جارحا بان يراه ارتكب صغيرة من غير اصرار فلا
تترك به العدالة الثابتة الا اذا وقع مفسرا بما
هو جرح متفق عليه واما لو كان مجتهدا فيه فلا يقبل
كالطعن بانه حديث مرسل وبشرب النبيذ لمن
يعتقد اباحته ويكون الطاعن المفسر طعنه ممن
اشتهر بالنصيحة دون التعصب فانه طعن مفسرا بما
لا يصلح طعنا فهو غير مقبول اذ التدليس لغة كتمان
عيب السلعة من المشتري واصطلاحا كتمان انقطاع
في اسناد الحديث مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان
ولا يقول قال حدثني فلان او قال اخبرني فلان ولم
نقل عن فلان والصحيح ان هذا ليس بجرح

لانه توهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال عندنا
ليس بجرح فشبهته اولى واما اذا قال حدثني فقد
زال الوهم في جميع الوسائط لان حدثني يستعمل في
المشافهة فقيل التدليس عنده احداث الانقطاع لا
كتمانه لانه اسقاط راو من السند او اكثر ولا يختص
بهذه الصورة بل قد يكون باسقاط شيخه الذي سمع
منه وهذه الصورة التي ذكرها تسمى عندنا
تدليس التسوية وهي شر انواع التدليس وحقيقته
فهو كحقيقة الارسال لانه يوهم عدم الاتصال والله اعلم
بالحال وكذا لا يقبل الطعن بالتلبيس وهو ان يذكر
الراوي شيخه بالكنية حتى لا يعرف صيانة له عن
الطعن بالباطل فيه والحال انه في هذه الكنية يشركه
غيره او ان يذكره بصفة ليست بمشهورة وذلك مثل
ان يقول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو
كنية للحسن البصري والكلبي وقد يروي عنهما
جميعا وابهمه من غير بيان ليتعلم انه الاول فيكون الحديث
به صحيحا لانه ثقة او الثاني فيكون الحديث به
ضعيفا لانه غير ثقة وقد عد بعضهم هذا النوع
جرحا والصحيح انه ليس بجرح والتلبيس نوع من
التدليس عند اهل الحديث الا ان ذلك يسمى
عندهم تدليس الشيوخ والاول تدليس الاسناد وكذا
لا يقبل الطعن بركض الدابة ونحوها على العادة
فانه لا يصلح جرحا لان ذلك من اسباب الجهاد
وكذا بالمزاح لانه امر ورد به الشرع فان النبي عليه
السلام كان يمازح ولا يمازح الا حقا وكذا لحداثة

السن

السن وهي الصغر عند التحمل لان كثيرا من الصحابة كانوا
يروون بعد انتهاء سنهم بشرط الاتقان عند التحمل
في الصغر والعدالة عند الاداء بعد البلوغ في الكبر
وكذا بعدم الاعتياد في الرواية فانه لا يوجب
جرحا لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم
يكن اعتياد بالرواية اكثر ممن اعتاده كابي بكر رضي الله عنه
في الصحابة وكابي حنيفة في الائمة وكذا باستكثار
مسائل الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حق ابي
يوسف انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه
وهذا لا يصلح جرحا لان ذلك دليل الاجتهاد
وغيره الذي هو فيما يصلح للاعتماد فلا يصح كونه
جرحا لانه ظاهر الفساد والمعروف بالعيار كونه سبحانه
من اتمام العباد فيما اراد

فصل

اعلم انه قد يقع التعارض بين حجتين فيما بينا لجهلنا
بالناسخ والمنسوخ فلابد من بيانه واما التعارض
بين الادلة لذاته على وجه الحقيقة فغير واقع في كلامه
سبحانه لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا وركن المعارضة تقابل الحجتين
على السواء لا تقابل بين القوي والضعيف
فالمشهور لا يقابل المتواتر وخبر الواحد لا يقابل المشهور
فلابد ان لا يكون لاحدهما مزية على الاخر في حكمين
متضادين وشرطها اتحاد المحل لانه لو اختلف جاز
اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل في الزوجة والحرمة
في امها واتحاد الوقت لجواز اجتماعهما في محل واحد
في وقتين مختلفين كحرمة الخمر بعد حلها وحل وفي

المكروهة قبل الحيض وحرمته عنده مع تضاد الحكم من
جهة النفي والاثبات ككراهة البيع عند النداء وجوازه
في نفسه فان الاول من جهة الاعراض عن الذكر والثاني
من جهة اجتماع شرائط الصحة وإذا وقع التعارض
اي تقابل الدليلين المتساويين على وجه لا يمكن
الجمع بينهما بين حجتين اي في نظر المجتهد لجهله اي حكم
وتنوع التعارض بين الآيتين تساقطتا اي ان
وجدت لا يمكن قطعا امتناع العمل باحدهما لعدم الاولوية
فيصار الى ما بعدهما من الحجة وهي السنة لانها
خلف عن الكتاب ومبينة له في جميع الابواب لكنها
على الترتيب فيصار الى المتواتر منها ثم الى المشهور ثم
الى خبر الواحد المعروف بالفقه والتقدم في الاجتهاد
مثاله قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن وقوله
تعالى وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا فالاول
بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني ينفي وجوبها
اذ كلاهما ورد في الصلاة عند عامة اهل التفسير
كما بينه الطحاوي في الاحكام فيصار الى الحديث وهو
ما رواه ابن منيع بسند الصحيحين عن جابر ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كان له امام
فقراءة الامام له قراءة ورواه ابن ماجه عن جابر رفعه
الا ان فيه جابر الجعفي وهو ضعيف لكن قوي عليه
وتعددت طرقه وكذا قوله عليه السلام فيما رواه
مسلم في الحديث المعروف اذا قرأ فانصتوا ولا يعارضهما
قوله عليه السلام كما رواه الجماعة لا صلاة الا بفاتحة
الكتاب لاحتمال الارادة نفي الفضيلة مع امكان

تخصيص

تخصيص النفي بالامام المنفرد او بالصلاة السرية
كما ذهب اليه مالك ومحمد من اصحابنا وعن ابي
المذهب يجمع بين الاحاديث المتعارضة في هذا الباب
والله اعلم بالصواب اذ روى ابن حبان انه عليه السلام
امر بقراءة الفاتحة فيحمل على الصلاة السرية جمعا
بين الادلة وبين السنتين المتعارضتين قول الصحابي
اي عند من يوجب تقليد الصحابة فيقدم على
القياس مطلقا كما قال فخر الاسلام وفيما لم
يدرك بالقياس كما قال الكرخي واما فيما يدرك
بالقياس فهو مقدم على قول الصحابي وعند الشافعي
يصار الى القياس مطلقا والقياس اي اذا لم
يوجد قول الصحابي فالمصير الى القياس على حسب
اختلاف قول العلماء فيتحرى فيهما حتى يظهر له وجه
اولوية احدهما مثاله ما روى النعمان ابن بشير
ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الكسوف
ركعتين بركوع وسجدتين وفي رواية بركوعين
وسجدتين في كل ركعة مع ما روت عائشة انه صلى
الله عليه وسلم صلاها ركعتين واربع ركوعات
واربع سجدات فتعارضا فصير الى القياس وهو
اعتبار صلاة الكسوف بسائر الصلوات مع انه روي
ثلاث ركوعات واربع ركوعات وخمس ركوعات على
ان صلاة الكسوف لم تقع متعددة في زمنه عليه
السلام فبطل قول الراوي والحق انه ليس من
التعارض شيء لامكان التوفيق لكن جعلوه منه على
سبيل الفرض ثم عند العجز عن المصير الى دليل آخر

يجب تقرير الاصول وهو العمل بالاصل وايضا كل واحد من
الامور التي وقع التعارض فيها يبقى على ما كان في الاصل قبل
الدليل كما في سؤر الحمار وكيف تعارضت
الدلائل فيه اما تعارض الاحاديث فلما روي جابر انه صلى
الله عليه وسلم سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال
نعم وروي انس انه عليه الصلاة والسلام نهى عن لحوم
الحمر الاهلية وقال انها رجس وهذا
يدل على نجاسة سؤره والطحاوي ذكر مما
البيهقي في الاخبار التي تعارضت في السؤر لكن فيه
بحث فان خبر جابر صريح في الطهارة وخبر انس يستفاد
منه الدلالة وهي لا تعارض الصراحة فالاولى ان يمثل
بحديث جابر المتفق عليه انه عليه السلام نهى عن
اكل لحوم الحمر الاهلية مع ما اخرجه ابو داود وعن
غالب ابن الحر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
حرم لحوم الحمر الاهلية فاتيته فذكرت له القصة
فقال عليه السلام اطعم اهلك من سمين حمرك
فوقع الاشتباه في لحمه فيلزم منه الاشتباه في سؤره
لانه يتولد منه لكن فيه ايضا انه لما رجح حرمة لحمه
فكان ينبغي ان يقال بنجاسة سؤره ولعله منعهم
عن ذلك لما انه عرفه واذا ثبت انه عليه السلام ركب
عريا وسيأتي كشفه واما تعارض اقوال الصحابة
فلما قال ابن عمر سؤر الحمار نجس وكان ابن عباس يقول
الحمار يعلف بالقت والتبن فسؤره طاهر وفيه اثر
ابن عمر رواه ابن ابي شيبة وغيره وهو على الاصل
من ان لعابه يتحلب من لحم نجس واثر ابن عباس لكن

يحفظ

يحفظ له سند واما تعارض الاقيسة فيه فانه لم يمكن
الحاقه بالعرق لقلة الضرورة حتى يكون طاهرا لان
الضرورة في العرق اكثر ولم يمكن الحاقه باللبن
بجامع التولد من اللحم ليكون نجس الوجود اصل
الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه
بسؤر الكلب بجامع حرمة اللحم ليكون نجس الوجود
الضرورة للحمار بكونه مربوطا في الدور والكلب
ليس كذلك ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة بجامع الطوف
ليكون طاهرا لان الضرورة في الهرة اكثر لدخولها
المضايق التي لا يدخلها الحمار فعند العجز عن
الترجيح باحد الادلة وجب المصير الى تقرير
الاصل وهي طهارة الماء وحدث المتوضي
فلا ينجس ما اصاب به ولا يرتفع الحدث باستعماله
ولكن اختلفوا فيما وقع فيه الشك من الماء اهو وصف
الطهارة او وصف الطهورية فقيل بالاول وهو ضعيف
وقيل بالثاني وهو الصحيح ولهذا لو وجد الماء
المطلق لا يجب عليه غسل راسه بعد ما توضأ
به لكنه اي الراوي قيل فيه نظر فان الغسل
لا يجب مع الشك في النجاسة فضلا عن الشك في
الطهارة فاللباس طاهر بيقين فلا ينجس بالشك اذ
اليقين لا يزول بالشك فلا يجب غسله لان وجوب
غسله انما يثبت بيقين النجاسة فوجب استعماله
وضم التيمم اليه احتياطا فحكمه ليس مجهولا
كما فهم الامام ابو طاهر من تسمية سؤر الحمار
مشكوكا ومشكلا لان الشك ليس من احكام الشرع

بالحكم معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة
عنه وضم التيمم ومن الفقهاء من [illegible] اي وحكم
التعارض اذا وقع بين قياسين انه ان امكن ترجيح
احدهما عمل به اي باحدهما المرجح كقولنا
في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف
والتيمم ومسح الجبيرة فانه يكون بوصف الكثرة
اثبت واولى من قول الشافعي انه ركن فيسن
تكراره كالغسل والا اي وان لم يمكن ترجيح
احدهما على الاخر فيعمل المجتهد بايهما شاء
بشهادة قلبه لان احد القياسين حق عند
الله تعالى يقينا وكل واحد منهما حجة في حق
العمل اصاب المجتهد او اخطا ولا يتساقطان
بالتعارض لانهما لم يبق بعد القياس دليل شرعي
يصار اليه وعند العجز عن المصير الى دليل يجب
تقرير الاصول ولو ابقينا ما كان على ما كان وقد قال
عليه الصلاة والسلام استفت قلبك وان افتاك
المفتون فشهادة القلب مرجحة لحكم الرب فاندفع
كلام ابن الملك فيضطر العمل باستصحاب الحال
الذي ليس هو بدليل فان لقلب المؤمن نورا يدرك به
ما هو باطن لا دليل عليه ظاهرا كما يدل عليه قوله
عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله
وعند الشافعي يعمل بايهما شاء شهد قلبه او لم يشهد
به ولهذا يتبادر في مسالة قول او اقوال واما
الروايتان المختلفتان روينا عن ائمتنا في مسالة
واحدة فان كانتا في وقتين فاحدهما صحيحة والاخرى

واحدة

فاسدة ولكن لا تعرف الاخيرة منهما كما ذكره ابن الملك
ومر بحث فان القلب قد يتلفت كما في مسالة التحري
الى جهة القبلة فالاظهر ان اختلاف اقوال
الائمة محمول على اختلاف انقلاب الحال عند النظر
في الادلة وبه اندفع قول الرهاوي واذا عمل باحد
القياسين لم يجز له ان يتركه ويعمل بالاخر الا بدليل
فوق التحري بان يثبت نص بخلاف ذلك القياس
لانه اذا ثبت نص بخلافه ظهر خطاؤه حيث
اجتهد في المنصوص عليه كما لا يجوز نقض حكم
الاجتهاد باجتهاد له لرجحان الاول بواسطة العمل
به انتهى ولا يخفى ان بعد وجود النص تخرج المسالة
عما نحن فيه فلا يبعد ان يعمل باحدهما في حادثة
وبالاخر في اخرى نعم اذا اتى به احدهما انسد
القضاء به لا يكون له ان يصير الى اخر الا بدليل هو
اقوى من الاول فتامل ثم التخلص من المعارضة
قد يكون من قبل الحجة بان لا يستويا كقوله عليه
الصلاة والسلام البينة على المدعي واليمين على
من انكر لا يعارضه حديث قضائه عليه السلام
بشاهد ويمين لان الاول حديث مشهور والثاني خبر
الواحد وقد يكون من قبل الحكم بان يكون احدهما
حكم الدنيا والاخر حكم العقبى كما في اليمين في
سورة البقرة والمائدة فان التي في البقرة وهو قوله
تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم توجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة
اي مقصودة بالقلب فتتحقق المؤاخذة في

الغموس والاية التي في المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في
ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان تقتضي انه لا تتحقق
المؤاخذة في الغموس لان الايمان على نوعين منعقدة
فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيها والغموس ليست
منعقدة فكانت لغوا اذ اللغو اسم لكلام لا فائدة فيه
وليس في الغموس فائدة اليمين المشروعة لانها شرعت
لتحقيق البر ولا يتصور ذلك في الغموس فكانت لغوا فتحقق
المعارضة بين الآيتين في حق الغموس فيتخلص عنها
ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة المثبتة في
آية البقرة مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل فيكون
المراد بها المؤاخذة في الآخرة والمؤاخذة المنفية في
في المائدة هي المؤاخذة في الدنيا بالكفارة وقد يكون من
قبيل الحال بان يحمل احدهما على حالة والاخر على حالة
اخرى كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد
فان القراءة بالتخفيف يقتضي حل القربان بانقطاع
الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او اقلها والقراءة
بالتشديد توجب ان لا يحل القربان بانقطاع الدم سواء
انقطع قبل الاغتسال فيقع التعارض ظاهرا لكنه
يرتفع باختلاف الحالين بان تحمل القراءة بالتخفيف على
الانقطاع على اكثر المدة لان الانقطاع بيقين والقراءة
بالتشديد على اقل المدة لان الانقطاع لا يثبت
فيه بيقين لان الدم ينقطع مرة ويدر اخرى ولو بعد
العادة او لكل حيض اذا كان دون العشرة فلا بد له من
مؤكد جانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه
وهو ان تصير الصلاة في ذمتها بان انقطعت في اخر

الوقت

الوقت كما في الكافي فطهرت حكما على ما في الهداية فعلم
منه ان حل القربان لا يتوقف على مضي وقت كامل
للصلاة كما تؤدي به عبارة القدوري واتباعه لهذا
والاتفاق على تطهير بحيث لم يبق الحد طهرت
يدل على ان المراد بقوله تعالى حتى يطهرن يغتسلن
فطلقها كما قال به مالك والشافعي واحمد وزفر وعطا
ومجاهد وقد يكون من قبيل اختلاف الزمان صريحا او
دلالة فالاول كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن فانها نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة وهي
قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فقد وقع
التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى عنها زوجها
فقال علي كرم الله وجهه تعتد بابعد الاجلين
يعني باطول العدتين جمعا بين الآيتين لعدم ظهور
ترجيح احد الحكمين احتياطا وقال ابن مسعود
رضي الله عنه تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته
ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة البقرة على
ما رواه ابو داود والنسائي وابن ماجه بلفظ لاعنته
بدل باهلته ورواه البخاري بدون لاعنته مخاطبا
على علي رضي الله عنهما ولم ينكره علي فثبت
انه كان معروفا عندهم ان المتاخر ناسخ فيكون
عدة المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع الحمل
ولا معنى للجمع بين العمل بالناسخ والمنسوخ بعد
معرفة الناسخ فالعمل على قول ابن مسعود اجماعا
واما الثاني وهو الدلالة كما اذا اجتمع الحظر

والاباحة كما روي انه عليه السلام نهى عن اكل الضب
وروي انه رخص فيه وكما روي عنه من تحريم الحمر الاهلية
مع ما روي من اباحتها وكما روي عنه من اباحة المتعة مع ما روي
عنه من النهي عنها فانا نعلم بيقين انهما وجدا في
زمانين فالحاظر جعل اخرا ناسخا للمبيح حتى لا يتكرر
النسخ لان الاصل في الاشياء الاباحة فلو جعلنا
المبيح متاخرا يلزم تكرار النسخ لان الحاظر يكون
ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا
للحظر فيلزم التكرار ولو جعلنا الحاظر متاخرا لا يلزم
الا نسخ واحد وهو تغيير الامر الاصلي لان المبيح
يكون مقررا للاباحة الاصلية لا ناسخا لها ثم ينسخ
بالمحرم فلا يتكرر النسخ فجعل الحاظر اخرا اولى
لكونه متيقنا والاخر محتملا خلافا لابن ابان وابي
هاشم حيث قالا انهما يطرحان ويرجع الى غيرهما
من الادلة كالغرقى والهدمى اذ لا يعلم السابق منهما
والجواب انهما طرحا ورجع الى دليل غيرهما
وهو الاباحة الاصلية ولعلهما لم يقولا بذلك فان
فيه ثلاثة مذاهب الاول الاصل في الاشياء الاباحة
لقوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا
والثاني ان الاصل فيها الحظر لانها مملوكة لله تعالى
والتصرف في ملك الغير لا يجوز الا باذنه ورده
ظاهر بان الاذن مستفاد من الاية والثالث
التوقف لان العقل لا حظ له في معرفة الاحكام فيتوقف
فيه الى ان يرد الشرع بالاباحة والحرمة وفيه بحث

لان

لان الشرع والنقل ورد بالاباحة المطلقة ثم جاء بالحرمة
المقيدة في بعض الاشياء فاذا لم توجد المقيدة فيرجع
الحكم الى المطلقة ثم المثبت وهو الذي يثبت
امرا عارضا اولى من النافي الذي ينفي العارض
ويبقي الامر الاول عند الكرخي واصحاب الشافعي لان
المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر
وعند عيسى ابن ابان يتعارضان لان ما يستدل
به على صدق الراوي في المثبت من العدالة موجود
في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح بوجه
اخر ويؤيد الاول مسئلة خيار العتاقة وهي ما اذا
اعتقت المراة المنكوحة وزوجها حر حيث يثبت
لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا
للشافعي فان حديث بريرة وهي مكاتبة عائشة
روي انها اعتقت وزوجها عبد وروي انها اعتقت
وزوجها حر فاخذ ائمتنا بالمثبت ويؤيد الثاني مسئلة
النكاح للمحرم فانه يجوز عندنا خلافا للشافعي فانه
روى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج
ميمونة وهو محرم وهذا ناف لانه مبق على الامر
الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج وروى
يزيد بن الاصم انه عليه الصلاة والسلام تزوجها
وهو حلال اي خارج عن احرامه وهو مثبت
لانه يدل على امر عارض لكن ائمتنا جعلوا رواية
ابن عباس اولى من رواية ابن الاصم لانه لا يعدل
ابن عباس في الضبط والاتقان فرجحوا النافي
بفقه الراوي وضبطه فسكت الزهري ولم ينكره

عليه وكذا المذهب المنصور عندنا ان نقدم الحديث
بفقه الراوي على علو السند ايضا كما هو مقرر في
محله ومما يدل عليه مناظرة ابي حنيفة مع الاوزاعي
وهي مشهورة في الكتب المبسوطة مذكورة واما
اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء والاخر بطهارته او اخبر
مخبر بحل الطعام والاخر بحرمته فالمخبر بالطهارة والحل
ناف لانه ينفي المعارض وهي النجاسة والحرمة
ويبقي الامر الاصلي والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت
لانه يثبت امرا عارضا فحينئذ تعارضا نعمل بما هو الاصل
وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لان الاستصحاب
وان لم يصلح ان يكون حجة يصلح ان يكون مرجحا فيرجح
النافي به ثم الترجيح لا يقع بكثرة عدد الرواة ولا
بذكورة الراوي ولا وحريته عند العامة وقيل
يقع الترجيح بكثرة الرواة لان قول الجماعة اقوى
في الظن وابعد عن السهو من قول الواحد وعليه
المحدثون ولذا قدم الحديث المتفق على المنفرد باحدهما
مع ان كلا منهما صحيح وللعامة ان كثرة الرواة
لا يكون دليل القوة ما لم يخرج عن حد الاحاد الى التواتر
او الشهرة الا ترى ان المناظرات جرت من وقت الصحابة
الى يومنا من اخبار الاحاد ولم يروا اشتغالهم
بالترجيح لزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة ولو كان
ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة
الضبط قال شمس الائمة السرخسي والذي يصح
عندي ان هذا القول من الترجيح بكثرة الرواة قول
محمد بعينه وقول ابي حنيفة وابي يوسف خلافه

فقد

فقد ذكر اي محمد في السير الكبير اهل العلم ثلاث
فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق فكلما اتفق
فيه الفريقان على قول اخذت به لك وتركت
ما تفرد به فريق واحد والصحيح قول العامة لان
الحق يحتمل ان يكون مع القليل قال تعالى ما يعلمهم
الا قليل قال الحماسي
تعيرنا انا قليل عديدنا . فقلت لها ان الكرام قليل
وقال تعالى وقليل ما هم وقليل من عبادي الشكور وقليل
من الآخرين ولا يلزم علينا المتواتر والمشهور لا نرجح بهما
بزيادة العدد بل بدخولهما في حد العيان ولهذا
لا يترجح متواتر على اخر فان قيل قد اعتبر
النبي عليه السلام الترجيح بالكثرة كما في خبر ذي اليدين
حيث توقف حتى اخبره ابو بكر وعمر فالجواب
ان هذا ليس تعارضا وترجيحا بل انما توقف وخبره
ليتبين الغلط عليه والتردد في مثله دون الكلام في
ترجيح ما يرويه الاثنان على ما يرويه الواحد اذا
تساويا و [illegible] اي لم يكن
في الامر [illegible] جملة حالية [illegible]
[illegible] اي ويحمل المطلق على المقيد لا بان او [illegible] واحد
لانا قال ان المطلق لا يحمل على المقيد كما هو مسطور
في اصول شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام وفي
المذكور في المبسوط انه جاز ذلك عند العراقيين
مثاله ما روى ابن مسعود مرفوعا اذا اختلف
المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي
رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا

بالمثبت للزيادة فلا يجري التحالف الا عند قيام السلعة
ويحمل حذف الزيادة من بعض الرواة على قلة ضبطه
وهذا اما ذهب اليه ابو حنيفة وابو
يوسف واما محمد والشافعي فقالا لا يعمل بالحديثين
لان العمل بهما ممكن فلا يصار اليه بالترجيح وقد
سبق بعض الكلام مما يتعلق بهذا المقام فتدبر
فانه من تمام المرام واما قول الرهاوي ولفظ التراد
لا يدل على قيام السلعة لان رد القيمة كرد العين
ممنوع لان الحمل على الحقيقة اولى ولانه يلزم
منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا كله اذا كان
الراوي في الخبرين واحدا واذا اختلف الراوي
جعل بمنزلة [illegible] اي الذي تعددت رواته كالخبرين
اي في حكمهما وعملا بالزيادة والنقصان الواقعين
في الخبرين اتفاقا لان الظاهر انه عليه الصلاة والسلام
قاله في وقتين فيجب العمل بهما على حسب الامكان
كما هو مذهبنا [illegible]
[illegible] مثاله ما روي انه عليه السلام نهى عن بيع
الطعام قبل القبض وروي انه نهى عن بيع ما لم يقبض
بصيغة العام فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق على المقيد
بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض
كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض وقيدنا بالعروض
لاخراج العقار فانه يجوز بيعه قبل القبض عندهما
خلافا لمحمد ولابي يوسف اولا ولزفر عملا بالاطلاق
ولعل وجه الفرق في المعقول ان القبض محمول على
المنقول هذا اذا تعارض خبر بالترجيح فالرجحان

بما

بما هو بالذات اولى بالاعتبار من الرجحان بما هو في الحال كابن
ابن اخ وبنت بنت اخ فان الاولى ارجح بالذات وهو الذكورة
والآخر بالحال وهو اقرب من الميت فصل
وهذه الحجج اي الادلة التي مر ذكرها من الكتاب واقسامها
كالخاص والعام وامثالهما تحتمل البيان اي اظهار
المراد ويكون اي البيان تارة بتقرير وتأكيد
الكلام بما يقطع احتمال المجاز كقوله تعالى ولا طائر
يطير بجناحيه فان الطائر قد يستعمل لغير حقيقته
فيقال للبريد طائر لاسراعه في مشيه وكذا
يطير فانه يقال فلان يطير بهمته فقوله بجناحيه تقرير
لموجب الحقيقة وقطع لاحتمال المجاز والخصوص
اي واحتمال الخصوص كقوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم فان اسم الجمع شامل لجميع الملائكة على احتمال
البعض وبقوله كلهم تقرر معنى العموم وقطع ارادة
الخصوص ويسمى [illegible] اي بيان التقرير
كما بعده من البيان فكان الاولى ان يذكره بعده بما وبقوله
كاصله ويصحان موصولا ومفصولا لكن عند
بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا
فلعله تركه والحاصل ان بيان التقرير
يصح موصولا ومفصولا بالاتفاق لانه مقرر للظاهر
وموافق له فلا يفتقر الى التأكيد بالاتصال واما
بيان التفسير فكذلك عند العامة فيصح موصولا بالمبين
ومفصولا لانه الى وقت الحاجة الى الفعل خلافا
للجبائي وعبد الجبار وابي هاشم ومن تابعهم والظاهرية
والحنابلة وبعض الشافعية حيث لا يصح بيان

التفسير عندهم الا مقرونا بالمبين ويرد عليهم قوله تعالى ثم
ان علينا بيانه و للتفسير اي ويكون البيان تارة للتفسير
وهو بيان ما فيه خفاء من المشترك والمشكل والمجمل
والخفي ... كان الاولى ان يقول كبيان
المجمل مثل قوله تعالى واقيموا الصلاة واتوا الزكاة
فانه مجمل لحقه البيان بالسنة و ... اي وبيان
المشترك نحو قوله تعالى ثلاثة قروء فالقرء مشترك
بين الطهر والحيض فبينته السنة ان المراد به الحيض
حيث قال عليه الصلاة والسلام طلاق الامة
ثنتان وعدتها حيضتان وللتغيير اي وقد يكون البيان
ايضا للتغيير ... كانت طالق
ان دخلت الدار ... اي وبالاستثناء كما
لو قال علي الف الا مائة وكونه للتغيير لانه ابطل
الايقاع ... في الشرط وابطل الكلام في
حق المائة في الاستثناء ولكن الابطال بيان مجازا من
حيث انه بين انه حلف لا تطلق وان عليه تسعمائة
لا الفا الا ان في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي
التعليق كله وهذا ما ذهب اليه صدر الاسلام
وذهب غيره الى ان التسمية حقيقة باعتبار وجود
معنى البيان وقد اجمع اهل العربية على ان
الاستثناء في النفي اثبات وبالعكس وايضا لولا ذلك
لما كانت كلمة التوحيد توحيدا اثباتا ... اي بيان
التغيير ... بالاجماع الفقها وعن ابن عباس
انه يصح منفصلا لما روي انه عليه الصلاة والسلام
قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله

واحتج

واحتج الفقها بان النبي صلى الله عليه وسلم قال
من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر
الحديث فعين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الا
ستثنا منفصلا لقال فليستثن ولبان الذي هو
خير منهما والحديث الذي رواه غير صحيح نقله
لما ذكره الغزالي قلت وعلى تقدير صحته محمول
على قوله ان شا الله متعلق بمقدر يكون من قوله
الظاهري او الباطني حينئذ تاكيدا للقول الاول
لا انه الاستثنا منه تامل ثم اعلم ان ابن عباس كان
يقول بصحة الاستثنا منفصلا عن المستثنى منه وان
طال الزمان وبه قال مجاهد وفي بعض الروايات
عنه انه قدر زمان الطول بسنة فان استثنى بعدها
بطل وجماعة قدروه بستة اشهر او بشهر وعن
ابي العالية انه مقدر باربعة اشهر وعن الحسن وعطا
وطاوس بالمجلس وبه قال ابن حنبل وقال بعض الما لكية
انه يصح انفصاله لقطاع انفصاله بنية عند التلفظ
بالمستثنى منه وبين المضمر وهو المتكلم فيما بينه وبين
الله سبحانه واذا تعقب الاستثناء جملا
متعاطفة بعضها على بعض بالواو ينصرف الى الاخيرة وهي
ما يليه عندنا للظهور ذلك فان الاصل عدم الاستثنا
لانه يحتاج اصل الكلام من ان يكون عاملا في جميعه وانما
وجب رجوع الاستثنا الى ما قبله ليصح ضرورة عدم
استقلاله بنفسه وقد اندفعت الضرورة بصرفه
الى الاخيرة بخلاف الشرط فانه بدل فلا حرج في اصل
الكلام من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى

قوله انت حر وتنزله العتق في محله وبذكر الشرط يتبدل ذلك
لانه تبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط ومقتضى العطف
يقتضي الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم التبديل بالشرط في
جميع ما سبق ذكره حتى يتعلق الكل به كما لو قال لعبده
حر وامرأته طالق وعلي حج ان دخلت هذه الدار فان
قول الرجل انت طالق يقتضي وقوع الطلاق في الحال
واذا اتصل الشرط به تغير الحكم الى وقت الدخول وعند
الكل فهو ينصرف الى جميع ما تقدم ذكره كقوله لزيد علي
الف درهم ولبكر علي الف درهم ولخالد علي الف درهم
الا مائة كما ان الشرط ينصرف الى جميع ما سبق اما اذا
لم تكن الجمل متعاطفة او كانت متعاطفة بغير الواو فانه
لا خلاف في صرف الاستثناء الى الكل ففي قوله تعالى
فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك
هم الفاسقون الا الذين تابوا الاية يتعلق الاستثناء
بالجملة الاخيرة لا بما قبلها خلافا للشافعي فانه عنده
يتعلق بهما فيتفرع عليه انه لا تقبل شهادة المحدود
في القذف عندنا ولو بعد التوبة الماحية للفسق
خلافا له مع ان الاتفاق على ان الاستثناء هنا لا يرجع
هنا الى الجملة التي فيها الامر بالجلد لكونه حق الادمي
فلا يسقط بالتوبة وتخصيص العام ابتداء قبل هذا
النوع يصح موصولا فقط فعندنا وعند بعض اصحاب
الشافعي يجوز ذلك وكذا عند بعض اصحابنا والاشعرية
والمعتزلة يجوز الخصوص متراخيا فبيان بقرة بني اسرائيل
من قبيل تقييد المطلق نسخا وليس من قبيل تخصيص
العام لان النكرة في موضع الاثبات تخص فلا تحتمل

التخصيص

التخصيص فكان تقييد المطلق نسخا ولذلك صح
متراخيا فلا يصح الاستدلال به على جواز تخصيص
العام متراخيا واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد
والتمكن من العمل جميعا اذ المكلفين لهم العمل بالواجب قبل
السؤال والبيان واجيب بانهم علموا ان الواجب
بقرة مطلقة والتردد انما نوع التعيين وكذا قال ابن
عباس لو ذبحوا اي بقرة اجزاتهم ولكنهم شددوا على انفسهم
فشدد الله عليهم والاهل لم يتناول الابن لانه اخص
بقوله تعالى انه ليس من اهلك فان المراد به اهل دينه
لا نسبه فيكون الاهل مشتركا لانه يحتمل الاهل من
حيث النسب والاهل من حيث الدين فبين الله تعالى
انه المراد الاهل من حيث المتابعة فان الكافر الابن
ليس من اهله وتاخير البيان في المشترك جائز وانما قال
نوح ان ابني من اهلي لظنه انه ابنه حين دعاه يا بني اركب
معنا ولا تكن مع الكافرين فلما وضح له امر ابنه بنفيه عن اهله
اعرض عنه وقال اني اعوذ بك ان اسالك ما ليس لي به
علم الاية وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول
عيسى عليه السلام لان ما يختص بما لا يعقل فلا تكون
متناولة له لا انه عام خص منه خصوص متراخ بقوله تعالى
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى فانه لما نزل جاء عبد الله
ابن الزبعرى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد اليس
عيسى وعزير والملائكة عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون
في النار فانزل الله سبحانه ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
الاية وفي رواية انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى انت قلت

ذلك قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى المسيح
وبنو مليح الملائكة فقال عليه السلام بل عبدوا الشياطين
التي امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا
الحسنى يعني عزيرا والمسيح والملائكة وكان سوال ابن الزبعرى
مبنيا على ظنه او جهله ان ما ظاهره فيمن يعقل ولهذا روي
انه عليه الصلاة والسلام قال له ما اجهلك بلغة قومك
اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل كذا في شرح اصول
ابن الحاجب والحاصل ان الاية الثانية وقعت بيانا للمراد
لا انه تخصيص للعام اي وقد يكون البيان
لاجل الضرورة اي
للسكوت اذ الموضوع للبيان هو النطق وهذا لم يقع البيان
به بل بالسكوت عنه فوقع البيان اذن بما لم يوضع للبيان
وبيان الضرورة اقسام اربعة قسم يكون
النطق لقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فان
صدر الكلام لقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث
فان صدر الكلام وهو قوله تعالى وورثه ابواه اوجب
الشركة المطلقة من حيث ان الميراث اضيف اليهما من غير
بيان نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا
لكون الاب يستحق الباقي ضرورة لعدم مصرف اخر فصار
تكون الباقي للاب ثابتا بالمجموع من اثبات الشركة بين
الابوين وبيان نصيب الام والسكوت عن نصيب الاب
اذ هو في قوة ان يقال فلامه الثلث ولابيه ما بقي وقسم
ثبت بدلالة حال المتكلم وهو مجاز لانه حال الساكت
المشاهد وكانه لما جعل سكوته بمنزلة الكلام سمي بنفسه
متكلما كما ذكره بعض المحققين كسكوت صاحب الشرع

عند

عند امر يعاينه من قول او فعل عن التغيير فان ذلك يدل
على حقيته ووقوع ذلك الامر هنالك لقوله عليه السلام
الساكت عن الحق شيطان اخرس وكذلك سكوت
الصحابة وذلك مشروط بشرطين القدرة على الانكار
وكون الفاعل مسلما لانه لو كان غير مسلم كالسكوت عند
مضي اليهود الى الكنيسة لا يكون بيانا للشرعية
مثاله ما روي ان امة ابقت امه واتت بعض القبائل
فتزوجها رجل من بني عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولا ها
فرفع ذلك الى عمر فقضى بها لمولاها وقضى على الاب
ان يفدي الاولاد وقد شاور عليا وكان ذلك بحضرة
من الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة
ولد المغرور ولم يقض برد قيمة المنافع ولو كانت
واجبة لما حل الاعراض عنه بعدما رفعت اليه القضية
فجعل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلا ف
المجرد عن العقد او شبهته دلالة فان الموضع موضع
الحاجة الى البيان لان المستحق طالبا بالحكم للحادثة
وهو جاهل به وكانت هذه الحادثة اول حادثة وقعت
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بما لم يسمعوا
فيها نصا فكان يجب عليهم البيان والسكوت بعد
وجوب البيان دليل النفي والله المستعان وكذا سكوت
البكر البالغة والنكول جعل بيانا وقسم يثبت ضرورة
دفع الغرور عن الناس كسكوت المولى حين يرى عبده
يبيع ويشتري مما ليس من ضرورات الخدمة فيجعل
اذنا في التجارة عندنا دفعا للغرور عمن يعامل العبد
فان دفع الغرور والضرر واجب لقوله عليه السلام

لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقوله من غشنا فليس منا وكذا سكوت
الشفيع جعل تسليما وقال الشافعي لا يكون اذنا لان سكوته يحتمل
ان يكون للرضا وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة قلنا
نعم ولكن الغالب في العرف ترجيح جانب الرضا والمسألة
ظنية فيجب العمل بمقتضاه دون الاعتقاد بمبناه وكذا
بسكوت الشفيع جعل تسليما وقال الشافعي لا يكون اذنا
لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا وان يكون لفرط الغيظ
والمحتمل لا يكون حجة قلنا نعم ولكن الغالب في العرف
ترجيح جانب الرضا والمسألة ظنية فيجب العمل
بمقتضاه دون الاعتقاد بمبناه وكذا سكوت الشفيع
جعل تسليما وقسم يثبت ضرورة دفع طول الكلام فيما
يكثر استعماله كقوله له علي مائة ودرهم يجعل العطف
بيانا بان المائة من جنس المعطوف وعند الشافعي يلزمه
المعطوف والقول قوله في بيان المائة لانها مبهمة والعطف
لم يوضع للتفسير لغة اذ من شرط صحة العطف المغا يرة
ولنا ان قوله ودرهم جعل بيانا عادة فان الناس اعتادوا
حذف التفسير عن المعطوف عليه في المعدود اذا كان
المعطوف مفسرا بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير
عن المعطوف عليه في قوله مائة وعشرة دراهم
يريدون بذلك ان الكل دراهم طلبا للايجاز في المرام
عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند
كثرة الوجوب لكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت
في الذمة في المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف قوله
علي مائة وثوب فان الثوب لا يثبت في الذمة اصلا فلا يكثر
وجوبها فلا تتحقق الضرورة فلم يجعل الثوب بيانا للمائة

اتفاقا

اتفاقا وتوضيحه ان هذا اصل متفق عليه بيننا وبين
الشافعي وانما خلافنا في العدد المبهم اذا عطف عليه ما هو
مبين في تفسيره وفيما كان من المقدرات كالمكيل والموزون
كالقفيز من الحنطة والقنطار من الزيت فهل يكون هذا
العطف بيانا له فيكون من هذا الاصل وعنده لا يكون بيا نا
له فلا يكون منه كقول القائل لفلان علي مائة ودرهم
او مائة ودينار او مائة وقفيز حنطة او مائة وقنطار زيت
يكون عندنا اقرارا بان مجموع المقر به من المعطوف والمعطوف
عليه من جنس واحد هو جنس المقر به المعطوف
وعنده يكون اقرارا بمفسر ويلزمه ومبهم فيلزم تفسيره
فالفارق حينئذ بين المقدرات وغيرها انما هو
العرف وللتبديل اي وقد يكون البيان للتبديل وهو
اي التبديل النسخ قال تعالى واذا بدلنا آية مكان
آية واهل التفسير فسروا التبديل بالنسخ فسمي
النسخ تبديلا ومعناه ان يزول شيء فيخلفه غيره
وقيل بينهما فرق فان الاول رفع الحكم ببدل والثا ني
تارة يكون بلا بدل كتحريم نكاح الاخت وحرمة الخمر
وتارة يكون ببدل كانتساخ التوجه للبيت وعلى هذا
لا يصح تفسير التبديل بالنسخ لان الاخص لا يفسر
بالاعم وجوابه بانا لا نسلم الاعمية بل ما قاله الجمهور
من المساواة هو الحق فانا نمنع ان تحريم الاخت وحرمة
الخمر بلا بدل لان الحرمة كان اولا حلالا ثم بدل بالحرمة فهي
بدل عن الحل اذ تبدل الشيء بغيره اما ذاتا او صفة كما
حقق في قوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض والسموات
ويؤيده قوله تعالى ما ننسخ من آية النسخ اصطلاحا

ان يدل على خلاف حكم شرعي متراخ وهذا
في حق البشر وجعل في حق الشارع بيانا لمدة الحكم
اي لانتهاء مدة الحكم المطلق اي عن تابيد او تاقيت
فانه لا يصح نسخه المعلوم عند الله تعالى انه ينتهي
في وقت كذا الا انه تعالى اطلقه حيث لم يبين توقيتا
للحكم المنسوخ فصار ظاهر الحكم المنسوخ البقاء في
حق البشر فكان النسخ تبديلا في حقهم ورفعا للنسبة
الى ظاهر الاستمرار وبيانا محضا في حق الشارع
والحاصل ان النسخ له جهتان ففي حق الله سبحانه
بيان محض لانتهاء الحكم الاول وليس فيه معنى التبديل
لانه كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في وقت
كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى مبينا
للمدة لا رافعا لان الرفع يقتضي الثبوت والبقاء لولاه و
ههنا البقاء بالنسبة الى علمه سبحانه محال لانه خلاف
معلومه واما في حق البشر فتبديل لانه لما كان ظاهر
الثبوت وحقيقته شيء اخر وهذا على منوال القتل
فانه بيان انتهاء اجل المقتول عند الله تعالى لان
المقتول ميت بانقضاء اجله عند اهل السنة والجماعة
اذ لا اجل له سواه وفي حق العباد تبديل وتغيير وقطع
للحقوق المظنون استمرارها لولا القتل فلهذا انترتب
عليه القصاص وسائر الاحكام لانا امرنا باداره الاحكام
على الظواهر والله اعلم بالسرائر والضمائر وهو جائز عندنا
بالنص على ما ورد في التورية من نكاح الاخوات كان
مشروعا في شريعة ادم عليه السلام ثم انتسخ ذلك
بغيره من الشرائع وقيل بل في شريعته ايضا خلافا

للمهود

لليهود وبعض الروافض حيث لا يجوزون النسخ متمسكين
بان الامر يدل على حسن المامور به والنهي يدل على منعه
ونسخ ذلك يوجب الجهل بعواقب الامور تعالى الله عن
ذلك واجيب بان الفعل قد يكون مصلحة
في وقت دون وقت لشرب الادوية فلا يلزم الجهل
ثم محل النسخ الذي يرد عليه حكم شرعي فرعي كالامر
والنهي ليخرج بالاول الاخبار الماضية والحالية والمستقبلة
مما يؤدي نسخه الى سفه او جهل ويلزم منه النسخ ا
خلاف الاخبار عن حل الشيء وحرمته كهذا حلال وذاك
حرام الا اذا الحقه تابيد نصا او دلالة فالاول كقوله
تعالى وجاعل الذين اتبعوك الاية وكقوله عليه السلام
الجهاد ماض الى يوم القيمة والثاني كالشرائع التي قبض
عليها النبي صلى الله عليه وسلم فانها مؤبدة بدلالة
انه خاتم النبيين وبالثاني الاحكام الاصلية الاعتقادية
ويحتمل ذلك الحكم الوجود والعدم يعني كونه مشروعا
وان لا يكون في نفسه قيد به لانه لو لم يحتمل كونه مشروعا
كالكفر وان لا يكون مشروعا كالايمان بالله تعالى لا يجري
فيه النسخ وشرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب
عندنا دون التمكن من الفعل بان يمضي بعد ما وصل
الامر الى المكلف زمان يسع فيه الفعل المامور به
خلافا للمعتزلة لما ان حكم النسخ بيان المدة لعمل القلب
عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا لان عقد القلب مقصود
ويتحقق به الابتلاء لان الايمان راس الطاعات فيبقى
القيد مشروطا ولان العمل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب
والعزيمة قد تصير قربة بلا فعل فقد ورد نية المؤمن

خير من عمله مجازا ان يكون العقد مقصودا الا الفعل وقد روي
انه عليه السلام امر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخ
الزائد على الخمسين فكان نسخا قبل التمكن من الفعل لا
انه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز
والحديث مذكور في الصحيحين وتلقته الامة بالقبول
فهو من المشهور القريب من التواتر فيصلح للتعلق به فيما
طريقه العلم فان قلت هذا الحديث
يقتضي نسخ الشيء قبل التمكن من الاعتقاد والعمل وانتم
لا تقولون به قلت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
احد المكلفين وقد علم واعتقد حقيته الامر انه كان قبل
علم جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط وقد يقال انه
عليه السلام كان اصل هذه الامة وكان متمكنا بالقبول
والاعتقاد في حقه وفي حق امته وكيف لا يتمكن بامته
لوفور شفقته كالمتمكن بنفسه واعلم ان للنسخ شروطا
بعضها متفق عليه مثل كون الناسخ والمنسوخ حكمين
شرعيين ومثل كون الناسخ منفصلا عن المنسوخ متاخرا
عنه ومثل التمكن من الاعتقاد وبعضها مختلف فيها مثل كون
الناسخ والمنسوخ من جنس واحد واشتراط البدل للمنسوخ
واشتراط كونه اخف من المنسوخ او مثله فانه شرط الصحة في
النسخ عند قوم ومن الشروط المختلف فيها التمكن من الفعل
والمراد به ان يمضي زمن يسع الفعل المامور به بعد ما وصل
الامر الى المكلف كان يؤمر باربع ركعات في وقت بعينه ثم يدرك
من ذلك ما يسع فيه اربع ركعات فذهب اكثر الفقهاء وعامة
اهل الحديث الى انه ليس بشرط لصحة النسخ بل يجوز النسخ
قبل التمكن من الفعل وهو المختار وذهب بعض اصحابنا

كالشيخ

الشيخ ابي منصور الماتريدي والقاضي ابو زيد والجصاص وبعض
اصحاب الشافعي كالصيرفي وبعض الحنابلة وجمهور المعتزلة
الى اشتراطه ونقل عن الكرخي من اصحابنا ان النسخ لا يكون
قبل الفعل و [illegible] اي للكتاب والسنة
والاجماع والقياس لان الصحابة اجمعوا على ترك الراي
بالكتاب والسنة حتى قال علي كرم الله وجهه لو كان
الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني
رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر
الخف دون باطنه و [illegible] لا يصلح ناسخا
لهما [illegible] اي اكثر العلماء لان الاجماع عبارة
عن اجتماع الآراء لا يعرف بالراي انما الحسن في القضاء
ولان زمن الاجماع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذ لا اجماع دون رايه وهو منفرد به فلا نسخ بعده وقال
بعض المعتزلة يجوز ان يكون الاجماع ناسخا للكتاب والسنة
والاجماع واليه ذهب عيسى بن ابان من مشايخنا لان
المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع
المنعقد في زمان ابي بكر رضي الله عنه قلت
هذا ضعيف لانه لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء
الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ بحديث رواه عمر رضي الله عنه
واجمعوا على صحته [illegible]
[illegible] نص عليه لانه موضع الخلاف بيننا وبين
الشافعي والاكثر وبعد اقسام نسخ الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة او الكتاب بالسنة او العكس كنسخ السنة
بالكتاب كنسخ التوجه الى بيت المقدس فانه صلى الله
عليه وسلم كان يتوجه الى الكعبة في الصلاة حين كان

يتوجه الى الكعبة في الصلاة كان بمكة بنا على ملة ابراهيم اولانها
كانت قبلة الانبيا وشرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد بالنسخ ثم
تحول الى بيت المقدس ستة عشر شهرا بالمدينة بالسنة اجماعا
لتاليف اليهود ثم نسخ بقوله تعالى قوله وجهك شطر المسجد
الحرام كذا ذكره بعض الشراح وفي التوضيح ان الاول ان كان
بالكتاب ونسخ بالكتاب فنسخ بالسنة والثاني كان بالسنة فنسخ
بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة ما روت عايشة ان النبي صلى
الله عليه وسلم اخبرها بان الله تعالى اباح له ما يشاء من
النساء فنسخ به قوله تعالى لا يحل لك النسا من بعد قال
شمس الايمة اتفقت الصحابة على كون هذه الاية يعني
قوله تعالى لا يحل لك النسا منسوخة وناسخها غير متلو
في القران فدل انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بالسنة
وفي ميزان الاصول ان الوصية المفروضة في قوله تعالى
كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا اي مالا الوصية
للوالدين والاقربين بالمعروف انتسخت بقوله عليه السلام
ان الله تعالى قد اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث
فانه وان كان خبر واحد لكن الامة تلقته بالقبول
فالتحق بالمتواتر كذا ذكره ابن الملك والظاهر انه من باب
نسخ الكتاب بالكتاب اعني نسخ باية المواريث وهي قوله
تعالى يوصيكم الله الاية لا بهذا الحديث كما يشير اليه قوله
عليه السلام ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه ثم
رايت التصريح به في التوضيح وقال بعض اصحابنا
ان قوله تعالى فامسكوهن في البيوت الاية في اللاتي يأتين
الفاحشة من نسايكم نسخ بقوله عليه السلام الثيب
بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة والصواب انه من
نسخ

نسخ الكتاب بالكتاب ايضا لما صح عن عمر رضي الله عنه انه
قال ان الرجم كان مما يتلى في كتاب الله فنسخ به ثم
نسخ تلاوته وبقي حكمه ومن نسخ الكتاب بالكتاب
ايات المسالمة بايات القتال والمخاصمة ومن نسخ السنة
بالسنة قوله عليه الصلاة والسلام كنت نهيتكم عن
زيارة القبور الا فزوروها وهو حديث اجتمع فيه الناسخ
والمنسوخ وقيل يجوز نسخ السنة بالسنة اذا كانت
الثانية اقوى من الاولى او مثلها في القوة بلا خلاف
وللحاصـــــل انه يجوز النسخ بالكتاب والسنة وهو
نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ومختلفا وهو
نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس خلافا للشافعي في المختلف
اما عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة فلقوله تعالى نات
بخير منها او مثلها والسنة دون الكتاب ولقوله تعالى قل ما يكون
لي ان ابدله من تلقاء نفسي والجواب عن
الاول بان المراد نات بانفع منها او مثلها في نفعها سواء
يكون هذا بالكتاب او بما يبين له الخطاب وعن الثاني
بانه عليه السلام لم ينسخ شيا من تلقاء نفسه ومجرد
رايه بل بوحي خفي من عند ربه ولقوله عليه السلام
اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما
وافق منها كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه والناسخ
مخالف فوجب رده وجوابه ان المراد من المخالفة عند
التعارض اذا جهل التاريخ وحتى نقول بقبول اوانما
الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما واجيب
ايضا عن هذا الحديث بانه لا يكاد يصح لانه تعالى امرنا
والزمنا اتباعه مطلقا لكتاب ولا يصح وان صح

فالمراد به اخبار الآحاد كالمسموع من غير الرسول بدليل قوله اذا
روي ولم يقل اذا سمعتم اذ المسموع منه كالمتواتر واما عدم
جواز نسخ السنة بالكتاب عنده فلقوله تعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم فانه تعالى جعل قول الرسول مبينا للمنزل
فلو نسخت السنة لخرجت عن ان تكون بيانا بل لا بد ان تكون معدومة
وجوابه ان المراد بقوله لتبين لتبلغ ولجواب
ايضا بان النسخ عبارة عن انتهاء مدة الحكم فيكون نسخ
الكتاب بالسنة بيانا لانتهاء احكام سنة لسنة وتوضيحه
ان النسخ بيان مدة الحكم فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمتنع
ان يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة بقائه
بوحي غير متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما لم
يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة
الحكم بعبارته وممن ذهب عليه جمهور الفقهاء والمتكلمين
من الاشاعرة والمعتزلة ونص عليه المحققون من اصحاب
الشافعي وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة
قولا واحدا وهو مذهب اكثر اهل الحديث وله في
نسخ الكتاب والسنة بالكتاب قولان الاظهر من مذهبه
عدم الجواز والآخر الجواز وهو الاولى بالحق كذا ذكره
من اصحاب الشافعي في القواطع ويجوز ان يكون الناسخ
اشق عندنا لانه في ابتداء الاسلام كان من عليه الصيام
كان مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وعند
البعض لا يصح الا بالمثل والاخف لقوله تعالى نأت
بخير منها او مثلها قلنا الاشق قد يكون خيرا لاجل
فضل الثواب ويؤيده قوله تعالى وان تصوموا خير
لكم ان كنتم تعلمون ثم المنسوخ انواع اربعة كما بينه

بقوله

بقوله نسخ الحكم والتلاوة معا وهو ما نسخ من القرآن
في حياة النبي عليه الصلاة والسلام بالانساء حتى روي
ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة كذا ذكره
ابن الملك وفيه انه لا يعرف احكامها حتى يثبت انها
منسوخة ام لا فالاظهر ما مثله الشارح بقوله كعشر
رضعات يحرمن وفي التوضيح قالوا انه رفع بموت
العلماء او بالانساء كصحف ابراهيم عليه الصلاة والسلام
والانساء للقرآن كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم
قال تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله واما
بعده فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له
لحافظون ونسخ التلاوة دون الحكم اما التلاوة مع بقاء الحكم فكالشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله
عزيز حكيم وكقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام
ثلاثة ايام متتابعات وقراءة ابن عباس فاقطعوا ايمانهما
حيث نسخت تلاوتهما في حياة النبي صلى الله عليه
وسلم بصرف القلوب عن حفظهما الا قلوب ذينك او
بالانساء وبقي حكمهما كذا قاله فخر الاسلام فان
قلت القرآن ثبت بالتواتر ولم يثبت فيما رويناه قلت
ذلك شرط لما بقي فيما بين الخلق لا شرط لما نسخ لعدم
احتياجه الى القطع فان قلت النسخ رفع
حكم شرعي والتلاوة ليست بحكم حتى يجوز نسخها قلنا
المراد بنسخ التلاوة انه نسخ الاحكام المتعلقة كجواز
الصلاة ونحوه وذلك حكم شرعي واما الحكم ونفي التلاوة
فكآيات المسالمة وكقوله تعالى فامسكوهن في البيوت
فانه نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظايره كثيرة كوصية الوالدين

نسخ

للامرين ومما قرأه ابن مسعود وهو ثلاثة ايام متتابعات
مع بقا حكمه وقال ابن الملك تبعا لما في التوضيح كقوله تعالى
لكم دينكم ولي دين انتهى ولا يخفى ان هذا مبني على ان المراد
بالدين الملة واما اذا كان الدين بمعنى الجزا كما في قوله
تعالى مالك يوم الدين فلا نسخ وكذا النسخ وصف الحكم
مع بقا اصل الحكم كالزيادة على النص فانها نسخ عندنا
لانها ترفع اجزا الاصل فان الاطلاق معنى مقصود من
الكلام وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المطلق والتقييد
اثبات القيد وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المقيد
لا غير ومن ضرورته انعدام صفة الاطلاق وذلك انما
يكون بعد انتهاء مدة حكم الاطلاق فيكون نسخا
وعند الشافعي تخصيص لان النسخ رفع الحكم والزيادة
تقرير للحكم وضم حكم اخر اليه وذلك ليس بنسخ ويتفرع
عليه انه لا يجوز زيادة النفي حدا على الجلد للبكر الوارد
وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب
عام كما رواه مسلم عن عبادة بن الصامت لان الزيادة
نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد اذا لم يكن مشهورا
لا يجوز وعنده تخصيص فيجوز فيه النفي بالحد لا انه
بالسياسة جائز واذا رأى الامام المصلحة فيه وكذا
لا يجوز زيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس
على كفارة الظهار واليمين مطلقة وبالقياس لا يجوز
نسخ الاطلاق والشافعي قاس كفارة الظهار واليمين
على كفارة القتل وشرط فيهما رقبة مؤمنة لان
الكفارات جنس واحد فان قيل قد زيد ركن الفاتحة
والتعديل بخبر الواحد اجيب بأن

الزيادة

الزيادة على وجه الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها
ترفع حكم الكتاب فان قلت اذا اقتصر المصلي
على الفاتحة يكون فرضا لا محالة فيكون فرضا على الاطلاق
اذ لا قائل بالفصل قلنا النزاع فيما شرع فرضا لا فيما
يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا
ولم تشرع فرضا بالاجماع فان قلت
تكون الفاتحة حينئذ فرضا وواجبا مع انهما متنافيان
ضرورة ان الفرض ما ثبت بدليل قطعي والواجب
ما ثبت بدليل ظني قلنا هي فرض من حيث كونها
قرآنا وواجب من جهة خصوصية الفاتحة وعند تغاير
الحيثيتين لا منافاة وفي التوضيح كان في الكتاب
التخيير بين اثنين شهادة رجلين او رجل وامرأتين
فزاد الشافعي امرا ثالثا وهو الشاهد ويمين المدعي

فصل وما يتصل بها [illegible] اي بالاحاديث

النبوية الا قوالية افعال النبي صلى الله عليه وسلم
اي الاختيارية الصالحة للاقتداء فان الباب موضوع
لبيان الحكم الاقتداء بافعاله عليه السلام فالمراد
به ما صدر منه عن قصد واختيار لا عن طبع وسهو ونوم
واغما ولهذا استثنى الزلة الصادرة من الانبيا الكرام
وهي ليست بمعصية ثم صدرت عنه كما يتوهم العوام
لانها اسم لفعل حرام غير مقصود في نفسه للفاعل
ولكن وقع من فعل مباح قصد واما المعصية ففعل
محرم وقع عن قصد اليه فاطلاق اسم المعصية على الزلة
في قوله تعالى وعصى آدم ربه مجاز لان الانبيا عليهم السلام
معصومون عن الكبائر والصغائر لا عن الزلات عندنا

وعند بعض الاشاعرة لم يعصموا من الصغائر وذكر في عصمة
الانبياء ان معنى الزلة ليس انهم زلوا عن الافضل الى الفاضل
وانهم يعاتبون به لجلالة قدرهم ومكانتهم من الله انتهى
وتحقيق هذا المرام يحتاج الى تطويل الكلام كما لا يخفى
وهي اربعة اي عند فخر الاسلام مباح ومستحب
وواجب وفرض وعند غيره ثلاثة لان الواجب
الاصطلاحي لا يتصور في حقه عليه السلام وقد يقال
المراد تقسيم افعاله لنا وقد تثبت بعضها بالظن
فيتحقق الواجب الاصطلاحي لثبوت بعض افعاله
عليه السلام في حقنا بدليل ظني فالمباح ما يتخير فيه الفاعل
بين التحصيل والترك شرعا كالامور الجبلية التي لا تخلوا
ذو الروح عنها كالتنفس والقعود والقيام والاكل والشرب
والمنام والمستحب ما فعل بدليل دل على رجحان
اتباعه فيه عليه السلام على وجه لا يترتب على تركه
الملام والواجب ما فعل الشارع بدليل دل على تاكيد
اتباعه عليه تاكيدا قريبا من تاكيد الفرض
والفرض ما ثبت افتراضه بدليل لا شبهة فيه وقد اختلف
العلماء في حكم هذه الافعال من جهة الاقتداء في عموم الاحوال
والصحيح عندنا ان ما علم [illegible] اي
من الافعال [illegible] اي على جهة وصفة [illegible]
[illegible] اي يقتدى به في اتباعه على تلك الصفة
حتى يقوم دليل الخصوص وما لا اي وما لم يعلم على
اي صفة فعله عليه السلام [illegible] اي نعتقد
فيه الاباحة لتيقنها فيكون لنا اتباعه الى ان يقوم
دليل المنع والحاصل ان وقوع الاختلاف

في

في فعله عليه السلام ان عرف انه كان سهوا كالتسليم على
ركعتي العصر او طبعا كالاكل والشرب والقيام وغيرها
او مخصوصا به كوجوب التهجد والضحى وكالزيادة على
الاربع في النكاح وغيرها لا يلزمنا الاتباع بل ولا يجوز
في بعض الصور بالاجماع وان كان غيرها فقال بعضهم
يجب التوقف فيه حتى يظهر انه عليه السلام اي على
وجه فعله من الاباحة والندب والوجوب لان المتابعة
لا تتحقق قبل معرفة صفة الفعل فالاول المثل
والحق ان يقال التوقف يوجب الشك ولا شك في ثبوت
الاباحة في حقه فنقتدي بتلك الجهة حتى يقوم المنع
قلت الظاهر من كلام الماتن ان المراد التوقف في الاعتقاد
لا في نفس المتابعة كما يدل عليه خلاف لبعضهم انه يعتقد
الاباحة وقول بعضهم انه يجب المتابعة حيث قال
بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع لقوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله ان كنتم تحبون
الله فاتبعوني وقوله واتبعوه لعلكم تهتدون
فان هذه النصوص وامثالها توجب اتباعه مطلقا
واما ما في التوضيح يلزم اتباعه عند البعض
لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي فعله
فبعيد لفعله عن حله وقال الكرخي والاشعرية
وبعض اصحاب الشافعي يعتقد فيه الاباحة لتيقنها
الا اذا دل الدليل على الوجوب او الندب فان الاصل
فيه انه عليه السلام مخصوص به حتى يدل دليل
على مشاركة غيره اياه فيه ووجه القول المختار
الذي عليه الجمهور ان في قوله تعالى لقد كان لكم في

رسول الله اسوة حسنة تنصيصا على جواز التاسي به صلى
الله عليه وسلم في افعاله حتى يقوم الدليل المانع وهو الموجب
للاختصاص به عليه السلام لانه شارع والاصل في
افعاله التشريع وهذا الخلاف فيما اذا كان الفعل من جملة
القربات ولم يعلم له صفة من الصفات بخلاف ما اذا كان
من جملة المعاملات فان فعله يدل على الاباحة بالاجماع
ثم اعلم ان العلما اختلفوا في جواز الاجتهاد للانبيا
عليهم السلام وكونهم متعبدين به فيما لم يوح اليهم فيه من
الاحكام فمنع ذلك بعضهم كالاشعرية واكثر المعتزلة
والمتكلمين وجوزه اخرون فقالوا يجوز لنبي العمل
بالراي في الاحكام الشرعية التي لم يوح اليه فيها وحي
واليه ذهب مالك والشافعي وعامة المحدثين والاصوليين
وهو منقول عن ابي يوسف لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار والانبيا عليهم السلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم
فطنة واركاهم استنباطا فكانوا عليهم السلام اولى
بالدخول تحت هذا الخطاب العام من سائر الانام ولهذا
قال في الاصل الوحي نوعان ظاهر وباطن ليعلم ان السنة
في حقه عليه السلام وفي بيان طريقته لاظهار الاحكام اما هو
بالوحي الجلي وهو الكتاب او بغيره من الالهام في الاجتهاد
وجه الصواب فالظاهر من الوحي ثلاثة انواع الاول
ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه عليه السلام بعد
علمه بالملك باية قاطعة ودلالة ضرورية نافية للشك
والشبهة بان المبلغ ملك نازل بالوحي من الله تعالى الى النبي
والقران الجليل من هذا القبيل قال تعالى قل نزله روح
القدس من ربك بالحق وقال وانه لتنزيل رب العالمين

نزل

نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان
عربي مبين والثاني ما ثبت عنده باشارة الملك من غير بيان بالكلام
واليه اشار عليه السلام بقوله ان روح القدس نفث
في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا
الله واجملوا في الطلب ويسمى هذا النوع خاطر الملك
والثالث ما ظهر لقلبه من غير شبهة بالهام ربه بان اراه الله بنور
من عنده سبحانه كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله واما
الباطن من الوحي فهو ما ينال بالاجتهاد بالتامل في الاحكام المنصوصة صح
وجعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باعتبار المال فان
تقريره صلى الله عليه وسلم يدل على انه هو الحق حقيقة
كما اذا ثبت بالوحي ابتدا وقد جوزه الاكثرون على ما سبق
ومنعه اخرون محتجين بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى
والحكم الصادر عن الاجتهاد ليس بوحي واجيب
بان قوله تعالى وما ينطق عن الهوى نزل في شان القران
اي وما ينطق بهذا القران بموجب هوى نفسه وليس
معناه ان ما ينطق به انما هو الوحي لانا نعلم يقينا انه عليه
السلام كان ينطق بدون الوحي في كثير من اموره مثل
الاكل والشرب والمصاحبة مع الاهل ولئن سلمنا انه
نفي النطق عنه بغير الوحي على سبيل التعميم فلا نسلم
ان الحكم اذا ثبت باجتهاده لا يكون وحيا لما تقدم من ان
الاجتهاد منه عليه السلام وحي باطن باعتبار المال لانه
لا يقر على الخطا والضلال وعندنا هو مامور بانتظار
الوحي فيما لم يوح اليه لاحتمال اصابة النص بنزول
الوحي كما وجب على المتيمم طلب الماء في موضع يرجى
وجوده ثم بالعمل بالراي بعد انقضا مدة الانتظار وهي

مدة الانتظار وهي مقدرة بثلاثة وقيل بفوت الغرض
وهو الاظهر وذلك يختلف بحسب اختلاف الحوادث
كانتظار الولي الاقرب في النكاح فانه مقدر بخوف فوت
الخاطب الكفو ولا فرق بين اجتهاده عليه السلام في
امر الحرب وغيره من حوادث الاحكام الا انه عليه السلام
في امر الحرب وغيره من حوادث الاحكام الا انه عليه السلام
معصوم عن القرار على الخطا في الاحكام فليس اجتهاده
كاجتهاد غيره بل اجتهاده قطعي لا يجوز مخالفته بخلاف
اجتهاد غيره من الايمة فانه يحتمل استمرار خطاية في
ساير الايام وانما قلنا لا يحتمل اجتهاده القرار على
الخطا لانه لولاه لكان يودي الى الامر باتباع ما يحتمل
الخطا وهو غير واجب قطعا وانما جوز له الخطا
في الجملة لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه
يدل على الخطا في الاذن والا لم يعاتب عليه فالعتاب
كان على ما فعله من خلاف الاولى وهذا [illegible]
هنا ما قدر الولي على الخطا وهو تنبيه على طريق
الاعلى واعلم ان العلما اختلفوا في جواز خطيه عليه
السلام في اجتهاده في الاحكام فاكثرهم على انه لا يجوز
لانا امرنا باتباعه في الاحكام فلو جاز الخطا عليه لكنا
مامورين باتباع الخطا وذلك غير جايز والمختار انه يجوز
وهو مذهب اكثر اصحابنا لما تقدم من الاية بخلاف
ما يكون الاجتهاد من غيره عليه السلام من البيان بالراي حيث
تجوز مخالفته لمجتهد اخر لاحتمال الخطا والقرار عليه
بخلاف غير المجتهد فانه يجب على المقلد ان يتبع
المجتهد لقوله تعالى فاسيلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون

وقد

وقد قال العلما من تبع عالما لقي الله سالما وهذا
بناء على غلبة الظن ان العلما المجتهدين يكونون مصيبين
في امر الدين واما اجتهاده عليه السلام فكالهام وهو
القذف في القلب من غير النظر والاستدلال فانه حجة قاطعة
في حقه حتى لم يجز مخالفته لكونه مستفادا به من عنده
سبحانه وان لم يكن في حق غيره عليه السلام بهذه الصفة وهو
كونه حجة مثبتة للحكم في حقه او ملزمة لغيره لان
الخطا والصواب جايزان في حق الامة وان كان الحق لا يعدوهم
فيجوز لكل واحد مخالفة الاخر بالاجتهاد لاحتمال
الصواب في اجتهاده واحتمال الخطا في اجتهاد غيره واما قول
قول الرهاوي من ان الالهام للاولياء حجة في حقهم فمحل
بحث فكانه اخذه من مفهوم قول صاحب التوضيح حيث
قال ان الالهام للاولياء لا يكون حجة على غيره اي غير الولي المفهوم
من الاولياء [illegible] عند نا خلافا للبعض [illegible]
[illegible] لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين
اصطفينا من عبادنا فان الارث يصير ملكا للوارث
مخصوصا به لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم التحريف قلنا
انها تلزم اذا قص الله ورسوله اي اذا حكاه لنا حتى احتج
ابو يوسف في جريان القصاص بين الذكر والانثى لقوله تعالى
وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس مع ان ذلك كان فيمن
تقدم [illegible] اي فيعمل به
[illegible] لقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم
اقتده وهذا اظهر في الاستدلال مما استدل به الشارح
لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب واعلم ان كثيرا من اصحابنا
[illegible] عامة اصحاب الشافعي وجماعة من المتكلمين ذهبوا

الى انه عليه السلام كان متعبدا بالشرائع من قبلنا وان كل ما بعث
ثبت فيهم باقية في حقه ومن بعده الى يوم القيمة الا ان يقوم
الدليل على نسخه فعلى هذه تلزمنا شريعة ذلك النبي
الا ان ثبت نسخها وذهب اكثر المتكلمين وطائفة
من اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن
متعبدا بشرائع من قبلنا وان شريعة كل نبي تنتهي
بوفاته وبعثة اخر نبي الا ما لا يحتمل التوقيت
والانتساخ كالتوحيد فعلى هذه لا يجوز العمل بها ما لم
يقم دليل على بقائها ببيان الرسول المبعوث بعده وذهب
الجمهور من مشايخنا الى ان ما ثبت بكتاب الله او ببيان
الرسول انه كان شريعة من قبلنا يلزمنا العمل به على انه
شريعة لنبينا ما لم يظهر نسخه لكن لما لم يبق الاعتماد
على كتبهم شرطنا ان يقص الله علينا من غير انكار ويؤيده
قوله تعالى مصدقا لما بين يديه وقوله عليه السلام لو كان
موسى حيا لما وسعه الا اتباعي واما قول من قال لا يلزمنا
شريعة من قبلنا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة
ومنهاجا ولان الاصل في الشرائع الماضية الخصوص بزمان
مما يدل على ان الثاني تبع للاول وداع الى ما دعا اليه كابراهيم
للوط وهارون لموسى كان الاصل فيها الخصوص بمكان
كشعيب عليه السلام في اهل مدين ومن تبع لعموم دين
نبينا عليه السلام لكل زمان ومكان ولكل انس وجان
ولكل شريعة من اصل وفرع الا ما خص بدليل شرع
واما قولهم ان المراد بقوله تعالى فبهداهم اقتده
هو التوحيد فبعيد عن محل التحقيق والله ولي
التوفيق وتقليد الصحابي وهو اتباعه في قوله

وفعله

وفعله معتقدا للحقية من غير تأمل في الدليل واجب
اي عندنا مطلقا سواء كان مما يدرك بالقياس او لا يدرك
به [illegible] اي قياس التابعين ومن بعدهم وذلك
لاحتمال سماعهم من النبي عليه السلام بل الظاهر من حال
الصحابي انه يفتي بالخبر فكان قوله مقدما على الراي
لان اكثر اقوالهم مسموع من حضرة الرسالة وان اجتهد
فرأيهم اصوب لانهم شاهدوا موارد النصوص والاحوال
التي تتغير بها الاحكام ولهم مزية في ضبط قواعد الاسلام
فوجب تقليدهم على كافة الانام لقوله عليه السلام
مثل اصحابي في امتي مثل النجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
رواه الدارقطني وابن عبد البر من حديث ابن عمر ومن
حديث ابن عباس ومن حديث انس وفي اسانيده مقال
لكن يستند بعضها ببعض فيصير حسنا لغيره فيحتج
به ولقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر
وعمر رواه الترمذي وقال حسن صحيح من حديث
حذيفة وصححه ابن حبان والترمذي مثله من حديث
ابن مسعود وقال الكرخي لا يجب تقليد الصحابي الا فيما لا يدرك
بالقياس فانه حينئذ يكون في حكم المرفوع حيث
لا مجال للراي فيه وهذا مما لا خلاف فيه كما هو معروف في
اصول الحديث فينبغي ان يكون قول الكل نعم لا الكرخي
لكن المفهوم من الاصل وشرحه لابن الملك ان الشافعي
لا يجوز تقليد احد منهم سواء كان مما يدرك بالقياس ام لا
لان مذهبهم لو كان حجة لتناقض الحجج لان الصحابة خالف
بعضهم بعضا وليس قول بعضهم اولى من قول الاخر
فيلزم التناقض وهو باطل انتهى كلام ابن الملك وهو

ظاهر فيما قدمناه ثم يمكن دفع هذا التناقض كما يدفع بين سائر الحجج من التعارض وقد اتفق عمل ائمتنا الثلاثة وهم ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد ومن تابعهم من علماء الامة بتقليدهم فيما لا يعقل بالقياس مثل المقادير كما في اقل الحيض حيث قال عمر وعلي وعثمان وابن مسعود رضي الله عنهم اقل الحيض ثلاثة ولشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن مع ان القياس يقتضي جوازه كما قال به الشافعي عملا بقول عائشة رضي الله عنها على ما روا عبد الرزاق لتلك المراة القائلة اني بعت خادما او جارية من زيد بن ارقم بثمانمائة درهم الى العطا فاحتاج الى ثمنه فاشتريته منه بستمائة قبل نقد الثمانمائة وكنت عليه ثمانمائة بئس ما اشتريت وبئس ما اشترى ابلغي زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل حجه وجهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يتب اولت قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف فان قولها لما كان مخالفا للقياس ومن ان الملك قد تم بالقبض للمشتري فيجوز بيعه من البائع كغيره تعينت جهة السماع بجعلها جزاء مباشرة هذا العقد بطلان الحج والجهاد وكذا ذكروه وفيه انه اجتمع هنا قول صحابي مخالفا للقياس وفعل صحابي اخر موافق له فكان الظاهر تقديم الفعل الموافق للقياس على القول المخالف له او يقال بالتعارض والتساقط العمل بالقياس ولعل اصحابنا قدموا قول عائشة بناء على انها مشهورة بالفقه واكثر قولها مستند الى السماع مع تقدم المحرم على المبيح احتياطا واعلم ان تقليد الصحابي يجب اجماعا فيما شاع وسكتوا مسلمين

لما ذاع

لما ذاع ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف في غيرهما وهو ما لا يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم فيه ثم اعلم ان التقليد عبارة عن اتباع الانسان غيره فيما يقول او يفعل معتقدا الحقيقة من غير نظر وتامل في الدليل كان هذا المتبع جعل قول الغير او فعله قلادة في عنقه من غير مطالبة دليل فعلى هذا لا يكون اتباع الصحابة تقليدا حقيقة لانه عمل بالدليل معنى كتقليد الانبيا عليهم السلام الا انه يسمى تقليدا باعتبار الصورة وكذا لا يسمى اتباع المفتي للمستفتي ولا رجوع القاضي الى الشهود ولا الرجوع الى الاجماع تقليدا لقيام الحجة على وجوب العمل بالاجماع وقول الشاهد والمفتي فان النص اوجب كون الاجماع حجة وكذا اوجب النص على القاضي الاخذ بقول العدل وكذا الرجوع الى قول الرسول لا يكون تقليدا لان الله تعالى اوجب علينا اتباعه فكان اتباع هذا المامور اتباعا للدليل فعلى هذا لا يتصور التقليد لا في الفروع ولا في الاصول الا اذا ادى الى اصطلاحا فلا مشاحة فيه وكذا في شرح البديع ثم التقليد على اربعة انواع تقليد الامة صاحب الشرع وتقليد العالم صاحب الراي والنظر في الفقه لسبقه على اقرانه من الفقهاء و تقليد العوام علماء عصرهم وتقليد الابناء الاباء والثلاثة الاول صحيحة لانها ليست بتقليد محض لانها تقع في ضرب الاستدلال وكذا الثاني مما يميز بين العالم وغيره لا بنوع استدلال والرابع باطل لانهم اتبعوا شهوات نفوسهم بلا نظر واستدلال وهو الذي ذم الله تعالى به الكفرة في قوله انا وجدنا اباءنا على امة وانا على

انا وبهم مقتدون وفي ايهم اقتديتم اهتديتم اذا عرفنا هذا فاعلم
انه لا خلاف بين الجمهور ان مذهب الصحابي اما ما كان اجماعا
او مما ليس بحجة على صحابي آخر انما الخلاف في كونه حجة
على التابعين ومن بعدهم على المجتهدين فقال ابو سعيد
البردعي وابو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من اصحابنا
انه حجة وتقليده واجب يترك به القياس مطلقا
وبه اخذنا شمس الائمة وفخر الاسلام وابو اليسر وهو مذهب
مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه والشافعي
في قوله القديم وقال ابو الحسن الكرخي وجماعة من اصحابنا
لا يجوز تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليه مال القاضي
ابو زيد وقال الشافعي في قوله الجديد لا يقلد احد منهم
مطلقا واليه ذهب الاشاعرة والمعتزلة واتفق عمل اصحابنا
فيما لا يدرك بالقياس واختلف عملهم في غيره وفيما يدرك
بالقياس والمعنى انه لم يستقر مذهبهم في هذه المسئلة بل
مسائلهم مختلفة الدلالة في تقليد الصحابي فان بعضها
يدل على تقديم قول الصحابي على القياس وبعضها يدل على
تقديم القياس ولقائل ان يقول هذه المسئلة خارجة
عن محل النزاع لان محله هو ان يروى عن الصحابي فعل
او قول لم يخالفه غيره من صحابي ولم يكن هناك اقوى من قوله
وبيانه ان ضمان الاجير المشترك مختلف فيه بين الصحابة
فقد ذكر في الظهيرية انه قول ابي حنيفة قول عمر فلما
وقع الاختلاف بينهم وجب للمجتهد الترجيح برأيه
فقال ابو يوسف ومحمد ان الاجير المشترك كالقصار ضامن
للمتاع في يده مما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها
ورويا وجوب الضمان عن علي كرم الله وجهه فانه

كان

كان يضمن الخياط صيانة لاموال الناس وخالف ابو حنيفة
المروي عن علي فقال انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص
وهو المروي عن عمر رضي الله عنه واما اذا لم يمكن الاحتراز
عنه كالحرق الغالب فلا ضمان بالاتفاق فعلم بما ذكرنا ان هذا
الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي في كل ما يثبت عن
الصحابة من غير خلاف بينهم اذ لو كان فيه اختلاف كان ذلك
اختلافا بالرأي فانهم لما اختلفوا ولما حاجوا بالسماع من
النبي صلى الله عليه وسلم تعين وجه الاجتهاد فحل محل
القياس ولا تنسخ في القياس بل يجب الترجيح ان امكن والا
يعمل بايهما شاء كشهادة قلبه وكذا فيما ثبت ان ذلك بلغ
غير قائله فسكت مسلما له لانه نقل من غير تسليم كان
اجماعا فلا يكون خلافه وفي التوضيح وكل ما
ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء به انتهى ولعل مأخذه
قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابا بكر وعمر
واتفاق جمهور الصحابة على اختيار بيعة عثمان لقبول
الاقتداء بسيرتهما وامتناع علي عن تقليد طريقتهما ولعله
علل بانه لا دينا ممن يعتد به لحديث عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين فذهب الى ان المجتهد ليس له ان يقلد المجتهد
وهو تقليد التابعي الذي ظهرت فتواه في الصحابة
كشريح والحسن البصري وعلقمة والنخعي وامثالهم وهذا
رواية النوادر حيث قال كذا روي عن ابي حنيفة لانه لما
زاحمهم في الفتوى علم ان رأيه في القوة والضعف مثل
رأيهم فيجب تقليده كتقليدهم وقد صح ان عليا رضي
الله عنه تحاكم الى شريح في درعه وقال درعي عرفتها
مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول فقال

قال درعي وقع بيدي وطلب شاهدين من علي فشهد له قنبر
والحسن بن علي فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها
واما شهادة ابنك فلا اجيزها وكان من راي علي جواز شهادة
الابن لابيه فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين
مشى معي الى قاضيه فقضى عليه ورضي به صدقت والله انه
لدرعك ثم اسلم اليهودي وكذا ابن عباس رجع الى فتوى
مسروق في النذر بذبح الولد وكان مذهبه ان يجب عليه
مائة من الابل اذ هي الدية فرجع الى فتوى مسروق وهو
ان يجب ذبح شاة كذا في التوضيح ولعل وجه فتوى
مسروق قصة الذبيح وفي لم كان وقد يناه بذبح عظيم
على الامة وخالف الاصل حيث قال وهو الصحيح
وهذا اختيار فخر الاسلام خلافا لشمس الائمة حيث
اختار ما عن ابي حنيفة انه قال لا اقلدهم هم رجال
ونحن رجال وهذا ظاهر المذهب وعليه الاعتماد لان قول
الصحابي انما جعل حجة على غيره لاحتمال السماع واصابة
رايه ببركة صحبته عليه الصلاة والسلام ومشاهدة
احوال التنزيل وموارد الكلام ومنابع الاحكام وهذا
المعنى مفقود في التابعين ولو كانوا من الاعلام واتقان
لم نظهر فتواه ولم يزاحمهم في الراي فكان مثل سائر ائمة
الفتوى لا يصح تقليده للمجتهد وذكر شمس الائمة انه
لا خلاف في ان قول التابعي ليس بحجة فيما يدرك بالقياس
القياس لما روي عن ابي حنيفة انه كان يقول بخلاف
رايهم وانما الخلاف في ان قوله هل يعتد به في اجماع
الصحابة حتى يتم اجماعهم بدونه فعندنا يعتد به
وعند الشافعي لا يعتد به هذا وشريح عاش

مائة وعشرين سنة واستقضاه عمر رضي الله عنه على الكوفة
ولم يزل بعد ذلك قاضيا خمسا وسبعين سنة لم يتعطل
فيها الا ثلاث سنين امتنع عن القضاء في فتنة ابن
الزبير واستعفى شريح الحجاج عن القضاء فاعفاه فلم
يقض بين اثنين حتى مات سنة تسع وسبعين كذا ذكره
العيني

الاجماع قال جمهور العلماء اجماع هذه الامة وهو
اتفاق المجتهدين من الامة في عصر على حكم شرعي
بقول او فعل او تقرير او سكوت لا في جميع الاعصار لما
يلزم عليه من عدم انعقاد اجماع الى اخر الزمان حجة
موجبة للعمل اي للعمل عليهم على وفق امرهم وهذا
لا ينافي ما في الاصل كما سياتي من ان حكمه في الاصل
ان يثبت المراد به شرعا على سبيل اليقين لانه لو لم يكن مثبتا
للعلم لما وجب به العمل فانه نفع قول الشارح هذا
خلاف لما في مصنف الشيخ ابي البركات الذي انتهى منه
وقال بعض المعتزلة لا يكون حجة ثم الاجماع باعتبار كيفية
وهو ما يقوم به نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة هو التكلم
منهم بما يوجب اتفاق الكل على الحكم او شروعهم في العمل
ان كان من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا
في المزارعة او المضاربة او الشركة كان ذلك اجماعا على
مشروعيته والرخصة هو تكلم البعض او عمله وسكوت
الباقي بعد بلوغه وعدم رده بعد مضي مدة التامل
وهي ثلاثة ايام او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا
وهو من الادلة القطعية عند اكثر اصحابنا وانما لم يكفر
جاحده لما فيه من توهم الشبهة وانما كان رخصة

لم يجعل اجماعا منهم ومن ثمة نسبتهم الى الفسق والتقصير في
امر الدين فان الساكت عن الحق شيطان اخرس في موضع
الحاجة ولو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل
لادى ذلك الى تعذر انعقاده لان الوقوف على قول الكل
واحدا منهم في حكم حادثة حرج بين فينبغي ان يجعل اشتهار
الفتوى من البعض والسكوت من الباقين كافيا في انعقاد
الاجماع وفيه خلاف الشافعي حيث قال ان الاجماع السكوتي
ليس بحجة وبه قال عيسى بن ابان من اصحابنا والقاضي ابو
بكر الباقلاني من الاشعرية وبعض المعتزلة وداود
الظاهري لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة
ولعلهم نادى بهم الى المجاوبة فلا يدل على الرضى
وعدم المخالفة كما روي عن ابن عباس انه خالف
عمر رضي الله عنه في العول فقيل له هلا اظهرت حجتك
على عمر فقال كان رجلا مهيبا فهبته وتفصيله ما ذكره
الامام سراج الدين في شرحه للفرائض من ان العول
ثابت على قول عامة الصحابة باطل عند ابن عباس ولو
يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات
لاب وام لاب وام او لاب مثاله زوج وام واخت لاب وام
فعند العامة المسالة من ستة وتعول الى ثمانية وعند
ابن عباس للزوج النصف ثلاثة وللام الثلث اثنان
وللاخت الباقي وهذه اول حادثة حادثة وقعت
في نوبة عمر فاشار اليه العباس ان يقسم المال على
سهامهم فقبلوا منه ولم ينكره احد وكان ابن عباس صبيا
فلما بلغ خالف وقال من شاء باهلته ان الذي احصى
رمل عالج عددا لم يجعل في المال نصفين وثلثا فقيل

له

له هلا قلت ذلك في عهد عمر قال كنت صبيا وكان عمر رجلا
مهيبا فهبته انتهى ودفع بان هذا غير صحيح لان الخلاف والمناظرة
في مسائل العول كان اشهر فيما بينهم من ان يخفى على عمر
وكان عمر الين الى الحق من غيره في قبول الحق عند ظهوره كيف
لا وقد كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير فيما لم اسمع
وكان يقول رحم الله امرا اهدى الي عيوبي وروي
انه لما نهى عن مغالاة مهور النساء في خطبته قالت
امراة اما سمعت قوله تعالى وآتيتم احداهن قنطارا
فتمنعنا عما اعطانا الله تعالى فبكى عمر وقال كل الناس
افقه منك يا عمر حتى النساء في البيوت وان صح كلام ابن
عباس فهو محمول على انه اعتذر من الكف عن المناظرة
معه لانه لا يجب عليه المناظرة او لما علم من ثبات عمر
مذهبه وفي التوضيح لما شاور عمر رضي الله عنه مع الصحابة
في مال فضل عنده فاشار بعضهم بتاخير القسمة والامساك
الى وقت الحاجة وعلي كرم الله وجهه ساكت حتى ساله
فقال ارى ان تقسم بين المسلمين وروي في ذلك حديثا
فعمل به عمر ولم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى شافهه
وجوز على السكوت مع ان الحق عنده خلافهم لما
روي ان عمر ضرب امراة لجناية فاسقطت الجنين
فشاور الصحابة فقالوا لا غرم عليك لانك مؤدب
وما اردت الا الخير وعلي ساكت فلما ساله قال
ارى عليك الغرة فلم يكن سكوته تسليما ولنا ان شرط
التكلم من الكل متعسر وغير معتاد فان المعتاد ان يتولى
الكبار الفتوى ويسلم سائرهم ولما كان الحكم بعد النشر
مخالفا فالسكوت حرام والصحابة لا يتهمون بذلك

سكوته على يمكن حمله على ان ما افتوا به من امساك المال وعدم العزم عليه كان حسنا الا ان تعجيل اداء الصدقة والتزام الغرم فيما تعين التقبيل والقتال ورعاية لحسن الثنا والعدل كان احسن وبعد تسليمهم ما افتوا به لم يكن حسنا وكان خطاء فالسكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز وذلك الى اخر المجلس تعظيما للمفتين وقد صح عن الشافعي انه قال الساكتون لو كانوا نفرا يسيرا ينعقد الاجماع عنده لان الحكم للاكثر والاغلب ولان في اعتبار الكل فوت الكل فلا يرد عليه ما اورده بعضهم عليه من الالزام والله اعلم بحقيقة المرام ثم اهل الاجماع من كان مجتهدا او في المراد به في باب القياس الا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد كنقل القران والايات واعداد الركعات ومقادير الزكوات واستقراض الخبز والاستحمام فان اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين من الاعلام ويشترط في اهل الاجماع ان لا تكون فيهم بدعة ولا فسق فان كلا منهما يورث التهمة ويسقط العدالة واما كون الاجماع من الصحابة او من العترة فلا يشترط خلافا للشيعة حيث شرطوا كون الاجماع من اهل البيت وشرط مالك كون الاجماع من اهل المدينة ولاستبعاد ذلك من مالك تاوله اصحابه فحمله بعضهم على ترجيح اتباع اجماعهم على اجماع غيرهم ترجيحا لا يمنع مخالفته وبعضهم على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها حتى قيل ان ابا يوسف رجع الى مذهبه في هذه الامور بشهادة ابناء المهاجرين والانصار واتفاقهم على ذلك ثم انقراض العصر بموت جميع المجتهدين

بعد اتفاقهم على حكم ليس بشرط لانعقاده عندنا خلافا للشافعي معللا بان الاجماع انما ثبت باستقرار الآراء ولا يثبت الا بانقراض لان قبله يحتمل الرجوع ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار واجيب بان الادلة الدالة على حجية الاجماع لم تفصل بين الانقراض وعدمه فشرط الانقراض زيادة على النص والزيادة نسخ فلا يجوز وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد فعندنا لا يصح وعنده يصح وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة والمعنى ان اهل عصر اذا اختلفوا في مسئلة وماتوا على ذلك الاختلاف فذهب اكثر اصحاب الشافعي وعامة اهل الحديث الى ان ذلك الخلاف يمنع انعقاد الاجماع في العصر الثاني وقال اكثر مشايخنا لا يمنع فينعقد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق عند علمائنا الثلاثة وهو مختار فخر الاسلام وهو الاصح وقال بعضهم فيه اختلاف بين ائمتنا فعند ابي حنيفة يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في رواية معه وهو الاصح وفي رواية مع ابي حنيفة واستدلوا على تحقق هذا الخلاف بمسئلة ام الولد وهي اذا قضى القاضي ببيعها لا ينفذ قضاؤه عند محمد لانه وقع مخالفا للاجماع وينفذ عند ابي حنيفة في رواية الكرخي وكذا عند ابي يوسف لانه لم يقع مخالفا للاجماع اذ اختلف الصحابة في بيع ام الولد فعند عمر رضي الله عنه لا يجوز وعند علي كرم الله وجهه يجوز والحاصل ان هذا كان مختلفا بين الصحابة ثم اتفق من بعدهم على عدم جواز بيعها فدل على انه اجماع لا اختلاف

السابق بما نعلم من انعقاد الاجماع الاحق لانهما ولم يجعلاه مانعا لما يجوز بيعها والصحيح انه انما ينفذ قضاء القاضي بجواز بيعها عندهما خلافا لمحمد لان هذا اجماع مجتهد فيه فتكون فيه شبهة بمنزلة خبر الواحد الصالح للاجتهاد وكما يمنع من انعقاد الاجماع عند الجمهور خلاف الاكثر وذهب احمد بن حنبل في احدى الروايتين ومحمد بن جرير الطبري وابو بكر الرازي من اصحابنا الى انه غير مانع بل اتفاق الاكثر كاف في الانعقاد وبه قال بعض المعتزلة لان الحق مع الجماعة لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم ولقوله يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار وقوله من خالف الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية ولو لم ينعقد الاجماع باجتماع الاكثر لما استحق المخالف الوعيد ولنا ان لفظ الامة في قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة يتناول الكل لان الكل مجتهد يحتمل الصواب والخطا فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف والمراد من قوله من شذ شذ من لا يصلح للاجتهاد او بعد ان كان موافقا للجماعة حتى تحقق الاجماع فان قلت قد تفرد بعض الصحابة في اشيا واستمر الاجماع مع خلا فهم كخلاف ابي طلحة في اكل البرد حيث قال لا يفسد الصوم وخلاف ابن عباس في ربو الفضل قلت خلاف الواحد انما يعتد به اذا لم يكن مخالفا للنص اما اذا كان فلا يعتد به وخلاف ابي طلحة مخالف لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اذ لا يتحقق ذلك مع اكل البرد وكذا خلاف ابن عباس مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه الصلاة والسلام الحنطة بالحنطة الحديث

ولذا

ولذا انكرت الصحابة عليه ورجع اليهم هذا وذهب قوم الى اشتراط عدد التواتر في الاجماع ليلا يتصور تواطؤهم على الخطا وذهب الجمهور الى عدم اشتراطه لان الادلة الدالة على كون الاجماع لا تختص بعدد دون عدد ولذا قيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد يكون قوله اجماعا لانه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة كما قال تعالى ان ابراهيم كان امة فانه يدخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطا والزلل وقيل اقل ما ينعقد به الاجماع ثلاثة لان الاجماع مشتق من الجماعة واقل الجمع الصحيح ثلاثة واليه تشير عبارة شمس الائمة السرخسي حيث قال والاصح عندنا انهم اذا كانوا جماعة واتفقوا على قول مع سكوت الباقين فانه ينعقد الاجماع بهم وان لم يبلغوا حد التواتر وقيل اقل ما ينعقد به الاجماع اثنان لان الاجتماع لا يتحقق بدون ذلك ثم حكم الاجماع في الاصل ان يثبت المراد به الاجماع شرعا على سبيل اليقين والمراد بالاصل هو ما كان اجماعا انعقد باجماع اهل الاجتهاد من الصحابة فانه بمنزلة الخبر المتواتر وقيل المراد به اجماع ثبت باتفاق الخاصة والعامة لانه الداخل تحت ادلة الاجماع بلا شبهة فتقييده بالاصل يفيد ان الاجماع انما يكون موجبا للقطع حكما بسبب العارض كما اذا ثبت الاجماع بنص البعض وسكوت الاخرين كالمنقول بطريق الاحاد فانه لا يوجب العلم حتى لا يكفر جاحده واما انكار الاجماع القطعي فان كان الحكم المجمع عليه مما يشترك في معرفته الخاصة والعامة

لانه الداخل تحت ادلة الاجماع بلا شبهة فتقييده بالاصل يفيد
ان الاجماع بنص البعض وسكوت الاخرين كالمنقول بطريق الآحاد
فانه لا يوجب اليقين حتى لا يكفر جاحده واما انكار الاجماع القطعي
فان كان الحكم المجمع عليه مما يشترك فيه الخاصة والعامة
مثل اعداد الركعات وفرض الحج والصوم وتحريم الزنا وشرب
الخمر والسرقة يكفر منكره لانه منكر لما هو من الدين قطعا
ولعله المراد بقولهم في الاصل وان كان مما ينفرد به الخاصة
كتحريم تزويج المراة على عمتها وخالتها لم يكفر منكره
ولكن يحكم بضلاله وخطائه لانه وان كان قطعيا الا ان
منكره متوهم والتاويل يمنع الاكفار وكذا افساد الحج بالوطي
قبل الوقوف وتوريث الجدة السدس من هذا القبيل
والمستند بالشرعي يدخل ما يتعلق بالاصول كنفي الشريك
ورؤية الباري لا في جهة وما يتعلق بالفروع كوجوب
الصلاة ويخرج ما يتعلق بامور الدنيا كتجهيز الجيش
عمارة الارض فانه مختلف فيه فقال بعضهم يكون حجة
وقال بعضهم لا يكون والحاصل ان
حكم الاجماع في الاصل ان يكون حجة شرعية قطعية عند عامة
المسلمين وذهب الخوارج والنظام والقاساني من
المعتزلة واكثر الروافض على ان الاجماع ليس بحجة لان
كل واحد منهم ان يكون مخطيا فلا يكون قول الجميع صوابا
قطعا ولنا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله
وكونوا مع الصادقين اراد بهم الصادقين في كل الامور الذين
يجب متابعتهم وهم مجموع الامة لا بعضهم لانا لا نعرف
بعضا باعيانهم نتبعهم وكذا قوله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فان

الله

الله وصفهم بالعدالة لان الوسط بمعنى العدل فيكون اجماعهم
حجة لا يقال المراد بشهادتهم في الاخرة على الامم بان الانبياء عليهم
السلام بلغت اليهم الرسالة لا فيما اجمعوا فانا نقول
العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وحيث ذكر الشهادة
مطلقة فتتناول الدنيا والاخرة ثم الجمهور على انه لا يجوز
الاجماع الا عند سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم
الخطا اذ الحكم في الدين بلا دليل خطا ويمتنع اجماع الامة
على الخطا فائدة الاجماع بعد وجود
السند سقوط البحث عن الدليل وحرمة المخالفة وصيرورة
كون الحكم قطعيا يجب قبوله وقال بعض العلماء لا ينعقد
الا بدليل قطعي لانه قطعي فلا يبتني الا على قطعي واجيب
بان كونه حجة ليس بناء على سنده بل هو حجة لذاته كرامة
لهذه الامة ومما يدل على بطلان هذا المذهب انه لو اشترط
كون السند قطعيا لوقوع الاجماع لغوا صيرورة ثبوت
الحكم بالدليل القطعي اللهم الا ان يقال المراد به ان
يصير السند قطعيا بسبب الاجماع والحاصل
انه لا بد من وجوده لئن يرتفع حينئذ النزاع وذلك لان
مستند الاجماع قد يكون من اخبار الآحاد كاجماعهم على عدم
جواز بيع الطعام قبل القبض والسبب الداعي اليه قوله
صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام قبل القبض وقد
يكون عن القياس كاجماعهم على ان الربا في الارز بسبب
القياس وقد يكون من الكتاب كاجماعهم على حرمة الجدات
بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وقال بعض لا ينعقد
الاجماع الا عن خبر الواحد او القياس اذ عند وجود الكتاب
او السنة المشهورة لا احتياج الى الاجماع لان الحكم

الا ان يكون ثابتا بها لا به ثم اذا انتقل الينا اجماع الصحابة باجماع كل
عصر على نقله كنقل الحديث المتواتر فانه يوجب العلم والعمل
قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله وفرضية الصلاة
وغيرها واما اذا انتقل الينا بالافراد بان روى ثقة ان الصحابة
اجمعوا على كذا فكان كنقل السنة بالآحاد فانه يوجب
العمل دون العلم كخبر الواحد مثاله قول عبادة السلماني
اجمع الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم الاخت
في عدة الاخت وتأكيد المهر بالخلوة الصحيحة وقال
بعض اصحاب الشافعي وهو قول بعض اصحابنا ان الاجماع
المنقول بالآحاد لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي ونقل
الواحد لا يوجب القطعي فكيف يثبت به القطع واجيب
بان الاجماع القطعي لا يثبت بنقل الواحد بل الاجماع الظني
وفي التوضيح انا لا نثبت بنقل الواحد اجماعا
قطعيا موجبا للعلم ليمتنع ثبوته به بل اجماعا ظنيا موجبا
للعمل وثبوته بنقل الواحد غير ممتنع كخبر الواحد سندا
ولقائل ان يقول خبر الواحد انما صار ظنيا بواسطة
شبهة في الناقل والا فهو في الاصل حجة قطعية كالاجماع ع
بل اولى اذ لا شبهة لاحد في ان المسموع من النبي حجة قطعا
واعلى مراتبه اي مراتب الاجماع باجماع المجمعين واعتبارهم
اجماع الصحابة نصا اي تصريحا من الكل فانه لا خلاف في حجيته
حينئذ وهذا اذا انقرض عصرهم وانتقل الينا متواترا
كالآية والخبر المتواتر القطعي الدلالة حتى يكفر جاحد حكمه
واما ان نقله آحاد كان كخبر الواحد ثم الاجماع الذي ثبت
بنص البعض في الصحابة وسكوت الباقين وذلك
لان السكوت في الدلالة على الاتفاق دون النص وهذا

الاجماع السكوتي لا يكفر جاحد حكمه وان كان من الادلة
القطعية لما فيه من توهم الشبهة ولانه بمنزلة العام من النصوص
ولا يبلغ هذا اجعله قبل هذا من الظنيات نظرا الى هذه
الشبهة والمخصص يترك هذا الاجماع وهو اختصار مخل
وكانه اقتصر على ما يفهم من مفهوم قوله تصريحا في الاجماع
الاول فتامل ثم الاجماع من بعدهم اي اجماع كل عصر بعد
الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم وهذا
كالخبر المشهور يضلل جاحد حكمه ولا يكفر فيكون بمنزلة
الاجماع السكوتي من الصحابة لكن ظاهر كلامه مشير الى ان اجماع
غير الصحابة منحط الدرجة عن الاجماع السكوتي من
الصحابة مع ان السكوت في الدلالة دون النص فكيف يكون
السكوتي اعلى درجة من التنصيص واجيب
بان الصحابة لما اختصت باوصاف لم تكن لغيرهم كان
سكوتهم ارفع من تصريح غيرهم كاجماعهم على عدم حرمان
الجدة فان قلت انما انحطت درجة عن
الاجماع السكوتي لكان الاختلاف فيه قلت
المخالف للاجماع السكوتي اكثر كالشافعي والباقلاني وابن
ابان وبعض المعتزلة ثم اجماعهم اي اجماع الذين بعد الصحابة
على قول سبقهم فيه مخالف فانه بمنزلة خبر الآحاد يوجب
العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس على ان ما عدا ها
اي ما تعدى عنهما من الاقوال باطل فلا يجوز لمن بعدهم
احداث قول آخر مثاله له جارية اشتراها رجل ووطئها
ثم وجد بها عيبا فقيل له ان الوطء يمنع الرد وقيل
لا يمنع وله الرد مع الارش فالرد مجانا يكون خارجا عن
هذين القولين فلا يجوز وفي التوضيح نظيره انهم

اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد
بأبعد الأجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالأشهر
قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا في الجد
مع الإخوة فعند البعض كل المال للجد وعند البعض
المقاسمة فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به أحد وفيه
هذا في الصحابة خاصة أي ذهب بعضهم إلى أن كون
الاختلاف على قولين إجماعا على بطلان الثالث مخصوص
بالصحابة والصحيح أن هذا غير مخصوص بهم بل هو مطلق
يجري في اختلاف كل عصر فإن العلماء اختلفوا في علة الربا
فعندنا العلة هي القدر مع الجنس وعند الشافعي
الطعم مع الجنس وعند مالك الطعم والادخار مع
الجنس فالقول بأن العلة غير ذلك قول رابع لم يقل
به أحد واختلفوا في الزوج مع الأبوين والزوجة مع
الأبوين فعند البعض للأم ثلث الكل في المسألتين
وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض أحد الزوجين في
المسألتين واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة
وهي الجذام والبرص والجنون في أحد الزوجين والعنة
في الزوج والرتق والقرن في الزوجة فعند البعض
لا فسخ في شيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت
في كل منها فالفسخ في البعض دون البعض قول لم يقل
به أحد ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل واختلفوا
في الخارج من غير السبيلين فعند البعض وهو الشافعي
غسل مخرج الخارج فقط واجب وعند البعض وهو أبو
حنيفة الوضوء واجب فشمول العدم أو شمول الوجود
قول ثالث لم يقل به أحد وأيضا الخروج من غير السبيلين

ناقض

ناقض عندنا لا مس المرأة وعنده أي الشافعي المس ناقض لا الخارج
فشمول الوجود أو شمول العدم لم يقل به أحد قال بعض المتأخرين
الحق هو التفصيل وهو أن القول الثالث إن استلزم
إبطال ما أجمعوا عليه لم يجز إحداثه وإلا جاز فإذا أخبرت
امرأة أن زوجها الغائب مات فتزوجت وولدت ثم جاء الزوج
الأول فعندنا وعند الشافعي من الزوج الأخير فكونه من
كليهما أو عدم الثبوت من أحد مما ينفي إجماعا وكذا من احتجم ومس
المرأة لا تجوز صلاته بالإجماع أما عندنا فللاحتجام وأما عنده فللمس
كذا في التلويح فهذا يدل على أن التلفيق المتأخر غير جائز
اتفاقا وكذا عندنا السن للأب والجد إجبار البكر البالغة
على النكاح وعند الشافعي لكل منهما ولاية الإجبار فالقول
بولاية الأب دون الجد خلاف الإجماع وجواز النفل دون الفرض
في الكعبة وعند مالك وجوازهما عند أبي حنيفة فجواز
النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما أو جواز الفرض
دون النفل خلاف الإجماع هذا وقال بعض المحققين إن
حكم الإجماع إن كان مما علم كونه من الدين بالضرورة أي مما
يعرفه الخواص والعوام فإنكاره يوجب الكفر وإلا فلا ولهذا
لم يكفر جاحد بطلان نكاح المتعة مع الإجماع يحكي بطلانه
لأنه مما لا يعرفه إلا الخواص وأما قوله عليه الصلاة والسلام
اختلاف أمتي رحمة فقيل معناه اختلاف هممهم في
العلوم فهمة واحد في الفقه وهمة آخر في الكلام كما
اختلف همم أصحاب الحرف ليتم انتظام العالم دينا
ودنيا على وجه النظام ولعل هذا المعنى بطريق
الإشارة وإلا فظاهر العبارة يؤذن بأن اختلافهم في
المسائل الفرعية والأحكام الشرعية رحمة مختصة بهذه

الامة بقوله بني الرحمة توسعة عليهم كما يشير اليه قوله عليه
السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ويومي اليه قوله
تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون

باب القياس

وهو لغة التقدير يقال قست الارض بالقصبة والثوب
بالذراع اي قدرتهما بهما فالقياس مصدر قاس كالكتاب
مصدر كتب ولا يبعد ان يكون مصدر قايس كالقتال
مصدر قاتل ويتعدى بالباء وقد يستعمل بعلى
لتضمين معنى البناء مشيرا الى ان القياس الشرعي لبناء
الاثبات في آلية الابتداء او اصطلاحا تقدير الفرع
بالاصل في الحكم والعلة كذا في الاصل واعترض
عليه بان هذا التعريف غير جامع اذ يخرج عنه القياس
بين المعدومين كقياس عدم العقل بسبب الجنون
على عدم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب
بالعجز عن تفهم الخطاب لان الاصل سابق والفرع لاحق
ووصف المعدوم بالسبق واللحوق لا يصح لان المعدوم
ليس بشيء وتكلف بعضهم في دفعه فالحد الصحيح
ما ذكره صاحب الميزان والشيخ ابو منصور واختاره
المحققون وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في
الآخر واختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس
مظهر لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى كذا ذكره ابن
الملك والاظهر ان يقال المثبت ظاهرا دليل الاصل
وحقيقة هو الله تعالى سبحانه وانما قال مثل حكم
لئلا يلزم القول بانتقال الاوصاف فان انتقال العرض
فاسد ولان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وحكم المذكورين

يشمل الموجود والمعدوم فلا يرد عليه وما ورد على ما سبق
من المفهوم فان التعريف بذكر المثل يعم الموجودين والمعدومين
اي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع فالمراد بالاصل
المقيس عليه وبالفرع المقيس هذا واختلفوا
في كون القياس حجة فالجمهور على ثبوته وذهب
بعضهم الى تعذره مستدلين بالكتاب والسنة اما الكتاب
فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء اي بيانا
لكل امر من امور الشرع وفيه بيان ان الاحكام كلها في الكتاب بعبارته
او اشارته او دلالته او اقتضائه فان لم يوجد فالابقاء
على الاصل من وجود او عدم واجيب
عنه بان القياس شيء من تلك الاشياء المبينة في الكتاب
او كل شيء في الكتاب لا يكون باسمه الموضوع لغة في مبناه
بل يكون تبيانا بمعناه واما السنة فقوله عليه السلام
لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد
السبايا فقاسوا ما لم يكن بما كان فضلوا واضلوا واجيب
بان المراد الرأي الفاسد بدليل قوله فقاسوا ما لم يكن
بما كان فان قياس المعدوم بالموجود فاسد اذ لا مماثلة
بينهما على ان اسناد الحديث ضعيف ضعفه البخاري
والنسائي واحتج الجمهور بالمنقول والمعقول اما
المنقول فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار
على ما قاله ثعلب رد الشيء الى نظيره فمعناه احكموا عليه
بمثل حكمه وهو القياس والعبرة بعموم اللفظ وقال غيره
الاعتبار معناه الاتعاظ فيدخل فيه القياس لانه الانتقال
من الشيء الى الشيء وبقوله عليه السلام لمعاذ حين اراد
بعثه الى اليمن بم تقضي قال بكتاب الله قال فان

لم تجد قال بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فان
لم تجد قال اجتهد برايي فقال صلى الله عليه وسلم الحمد
لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله فلو
لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله وشكره والحديث
معروف مشهور وقال الرهاوي لقايل ان يقول حديث
معاذ ظني لانه احاد والمسالة اصولية فلا يجوز الا ثبات
فيها بالظني بل جمع بين الظني والقطعي لتحصيل القول
القوي فان قلت لا نسلم صحة الحديث
لان قوله فان لم تجد في كتاب الله تناقض قوله تعالى
ما فرطنا في الكتاب من شيء قلت
الحديث دل على ان القياس حجة والكتاب دل على وجوب
اتباع قوله عليه السلام فكان كتاب الله تعالى دالا على
الاحكام الثابتة بالقياس فلا يكون تفريط في الكتاب
واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب لقوله تعالى فاعتبروا
وهو التامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات وحل العقوبات
باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء
فالتامل يكون في الحكم والسبب والقياس نظيره لان النظر
فيه ايضا في الحكم والعلة والشرع كما جعل المثلات متعلقة
باسباب نصها كذلك جعل الاحكام الشرعية متعلقة بمعان
اشار اليها فكما ان مباشرة اسباب تلك المثلات توجب
المثلات فكذلك وجود مثل معنى الحكم المنصوص في غيره
يوجب مثل الحكم المنصوص عليه في غيره فدل الاعتبار المذكور
على صحة القياس ومن هذا التقرير يعرف ان الاول
استدلال بعبارة النص وهذا استدلال بدلالته
لانه ثابت بمعناه اللغوي الا انه سماه دليلا معقولا لان

الوقوف

والاولى الاقتصار على الدليل القطعي قلت لم يثبت بالظني بل جمع بين الظني و[illegible] صح

الوقوف يحصل بالتامل لا بظاهر النص فان قلت
الاعتبار المذكور على صحة القياس ومن هذا التقرير يعرف
ان الاول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال بدلالته
لانه ثابت بمعناه اللغوي الا انه سماه دليلا معقولا لان
الوقوف يحصل بالتامل لا بظاهر النص فان قلت
الاعتبار المامور به انما هو فيما ذكر من المثلات خاصة
فلا يكون دلالة على كون القياس الشرعي حجة مامورا به قلت
المراد به الاعتبار عاما في المثلات فقط فهو ايضا دليل على ان
القياس حجة بدلالته وشرطه كما في النسخ والاولى حذف
الواو اي شرط القياس ان لا يكون المقيس عليه اي الاصل
الذي يبني عليه الفرع بالقياس لتثبت الحكم مخصوصا
حكمه اي منفردا مع حكمه الاصل ذلك المحل بحيث لا يشاركه
فيه غيره بنص اخر اي بسبب دليل اخر يقتضي اختصاصا صح
بذلك المحل كقبول شهادة خزيمة وحده فانه حكم انفرد
بشهادته من بين ساير الشهادات لان المشروط بالعدد
فان له عليه السلام ومن شهد له خزيمة وحده فحسبه
مختص مع حكمه وهو قبول شهادة خزيمة وحده بمحلي
وهو خزيمة بسبب قوله تعالى واستشهدوا شهيدين
من رجالكم فانه لما اوجب على جميع المكلفين مراعاة
العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت
في موضع بدليل كان مختصا به فلا يعدى النص الثاني
غيره فلا يقاس عليه غيره بان قال ابو بكر او علي مثلا
اختصاصا من اولى فانهما في مقام الصدق اعلى لان القياس
حينئذ تبطل الاختصاص وقصته ما روي ان النبي صلى
الله عليه وسلم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن

فأنكر الاستيفاء وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه السلام
من يشهد لي فقال خزيمة أنا أشهد يا رسول الله أنك أوفيت
الأعرابي ثمن الناقة فقال صلى الله عليه وسلم كيف
تشهد لي ولم تحضر فقال يا رسول الله أنا نصدقك في
ما تأتينا من خبر السماء أفلا نصدقك فيما تخبر به
من أداء ثمنها فقال عليه السلام من شهد له خزيمة
فحسبه فجعل صلى الله عليه وسلم شهادته كشهادة رجلين
كرامة له وتفضيلا على غيره حتى لا يثبت ذلك الحكم
في شهادة غيره وإن كان فوقه في الفضيلة كالخلفاء الراشدين
مع أن النصوص توجب اشتراط العدد في حق العامة
فلا يجوز تعليله لأنا لو عدينا الحكم إلى غيره لأبطلنا
الخصوصية الثابتة بالنص واختصاصه بهذه الكرامة
من بين سائر الحاضرين لعلمهم جواز الشهادة لرسول الله
صلى الله عليه وسلم بناء على إخباره عليه الصلاة والسلام
كجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فإن قوله عليه
السلام في إفادة العلم كالعيان بل فوقه كما لا يخفى بيانه
على العيان فإن قوله عليه السلام في إفادة العلم كالعيان
بل فوقه كما لا يخفى بيانه على الأعيان وأن لا يكون الأصل
أي المقيس عليه وكان الأظهر أن يذكر الأصل كما
في الأصل ليرجع الضمير إلى ما ذكر من المقيس عليه معدولا
أي بالأصل عن القياس والمعنى أن لا يكون حكم الأصل
عادلا عن سنن القياس أي ثابتا بمعنى أن لا يكون على
خلافه فالباء فيه للتعدية لأن المعدول لازم فلا
يبنى المجهول منه إلا بالصلة وذلك كبقاء الصوم مع
الأكل والشرب ناسيا فإنه يثبت بالنص وهو قوله

عليه

عليه السلام تم صومك فإنما أطعمك الله وسقاك وبقي
مخالف للقياس فلا يقاس عليه غيره كالعذر حينئذ فلا
يصح إدخال المخطئ والمكره والنائم إذا صب الماء في حلقه
بالقياس عليه كما فعله الشافعي وبعض أصحابنا بعلة
عدم القصد لأن التخصيص إنما يتحقق فيما هو داخل
في العام لأنه ليس بفعله وإنما هو فعل الله تعالى لقوله
عليه السلام إنما أطعمك الله وسقاك لا يقال هذا
خبر واحد فلا يزاد به على النص لأنا نقول هو حديث
مشهور تجوز به الزيادة قال الرهاوي وفيه نظر
لأن مالكا لم يعمل به قلت لعله لم يشتهر عنده وإنا
لا نسلم أن ثبوت بقاء الصوم في الواقع ناسيا بالقياس
بل ثبوته بدلالة النص لا بالقياس لأن الأكل والجماع
مستويان في إفساد الصوم بخطاب واحد وهو قوله
تعالى ثم أتموا الصيام إلى الليل فكان النص الوارد
في أحدهما واردا في الآخر لأن الحكم إذا ثبت لأحد
المتساويين ثبت للآخر وإلا لما كانا متساويين وثبت مع
كونهما متساويين والأولى أن يقال إن الناسي داخل
في عموم قوله تعالى ثم أتموا الصيام إلى الليل كما في
الآية إلا أن الشارع أخرجه لعلة عن حكم الباقي بالحديث
وأن يتعدى الحكم الشرعي الاسم اللغوي الثابت
أي لا المنسوخ بالنص أي لا بالقياس بعينه أي من غير
تغيير له إذ لو وقع في ذلك الحكم تغيير في الفرع لا يكون
الثابت في الأصل مثل الثابت في الفرع فلا يصح القياس
إلى فرع هو نظيره أي نظير الأول في العلة والحكم إذ لو لم
يكن كذلك لكان الحكم في الفرع بالرأي من غير إلحاق

بالاصل وهو باطل ولا نص فيه اي في الفرع لانه لو كان فيه نص
كان فائدة القياس فلا فائدة وان كان فالمخالف باطل لان
القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم النص وقال المشايخ فيه
ان كان حكمه موافقا لحكم القياس كان القياس صحيحا
واعلم ان هذا شرط ثالث للقياس تسمية ولكنه
في الحقيقة شروط ستة وانما جعل الكل شرطا
واحدا لان الكل راجع الى تحقيق التعدي فانه لا يتم
الا بجميع خلاف الشرطين الاولين لانهما ليسا من
التعدي بل من شروطه الاول كون وصف الاصل
متعديا وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة
المستنبطة وهو لا يجوز عندنا على الصحيح خلافا
للشافعي كما سيأتي الكلام عليه واما التعليل بالقاصرة
المنصوصة والمجمع عليها فمتفق على صحته والثاني
ان يكون المتعدي حكما شرعيا لان القياس لا يجري في
اللغة لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها اي الالفاظ
الشاملة للافعال والحروف لان كلا منهما اسم في اللغة
اي علامة على مسماه والتخصيص عرف طارئ وفي الاية
دلالة على ان واضع اللغة هو الله سبحانه وتعالى كما هو مذهب
الشيخ ابي الحسن الاشعري والمختار عند المحققين الثالث
ان يكون الحكم ثابتا بالنص اذ لو كان فرعا لاخر لا يجوز
القياس عليه كما فعل بعض المشايخ حيث قاس
السفرجل على التفاح في كونه ربويا بعلة الطعم
ثم قاس التفاح على البر بعلة الطعم ايضا فانه يمكن
قياس السفرجل على البر بعلة الطعم فلا يحتاج الى
القياس الاخر وهو القياس الاول من قياس السفرجل

على البر

على البر بعلة الطعم فلا يحتاج الى القياس الاخر وهو القياس
الاول من قياس السفرجل على التفاح فتامل والشروط
الباقية قد علمت في ضمن حل العبارات اللاحقة وان يبقى
حكم النص اي في الاصل بعد التعليل على ما كان
اي قبله القياس لا للابطال فلا يصح تعليل الاطعام
بالتمليك كالكسوة لان حكم الاصل قبل التعليل كان
حصوله بالاباحة فيتغير بعد هذا التعليل بحيث لا يخرج
المكفر عن عهدة الكفارة بالاباحة وركنه اي ركن القياس
واركان الشيء اجزاؤه الداخلة في حقيقته الحقيقة
لهويته والمشهور ان للقياس اربعة اركان الاصل
والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع لان حقيقة القياس
لا يتم الا بها وكل ما لا يتم حقيقة الشيء الا به فهو ركن
له واما حكم الفرع فثمرة القياس لكن لما كان حصول
الجامع محصلا للثلاثة الباقية اما لكونه اخص الاوصاف
والحكم مضافا الى الوصف الاخص كما في القدح المسكر
او لكونها اي المؤثر في الحكم دون غيرها او لكون الاحكام
الاثنية مبنية عليها كانه هو الركن ادعاء فقال فخر الاسلام
وتبعه المصنف كاصله ان ركنه ما جعل علما اي وصف
جعل علامة على حكم النص مما اي من الاوصاف التي
اشتمل عليه النص اي تشتمله كالكيل والجنس
والوزن والجنس في نص الاشياء الستة وبغير عبارته
قل باقتضائه كالعجز عن التسليم في نهي النبي عن بيع
الابق الا ان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص
لا بد ان يكون ثابتا به معنى او ضرورة اقتضائه
والا لم يكن متعلقا بالنص ولا يمكن جعله علما على حكمه

وجعل الفرع بصيغة المفعول نظيراً له اي للنص في حكمه
اي في حكم النص واحترز به عن العلة القاصرة المستنبطة اذ ليست
مركبة للقياس لوجوده اي بسبب وجود ذلك الوصف فيه
اي في الفرع قال ابن الملك وانما قال ركنه هنا لان ركن الشيء
ما يقوم به ذلك الشيء ولا قيام للقياس الا به لانه ما لم يثبت
اشتراك الاصل والفرع في الوصف لا يثبت الاشتراك بينهما
في الحكم فلا يثبت القياس وانما جعل علامة لان علل الشرع
امارات وعلامات على الاحكام لا موجبات لثبوتها فان
الموجب هو الله تعالى وهذا مبني على ان افعال
الله معللة بمصالح العباد من جلب نفع اليهم او دفع ضرر عنهم مع
ان الاصلح لا يكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة ثم الحكم
في المنصوص ان كان مضافا الى النص والى العلة في الفرع
كما هو مذهب مشايخ العراق يكون ذلك علما على وجود حكم
النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل
والفرع جميعا كما هو مذهب بعض مشايخنا وهم مشايخ سمرقند
وما وراء النهر وهو الصحيح الذي ذهب اليه جمهور اهل
الاصول يكون ذلك الوصف فيهما ولا يبعد ان يقال المراد
في هذا المقام من قوله ما جعل علما على حكم النص ان
ما كان اعم من ان يكون في الاصل او الفرع وهو الظاهر
فيرتفع الخلاف ثم لما ذكر ان ركن القياس هو الوصف واجمعوا
على ان جميع الاوصاف لا يصلح علة وعلى ان ليس للمعلل
ان يجعل اي وصف شاء من الاوصاف علة بلا دليل وعلى
ان العلة تثبت بالنص صريحا او ايماء او بالاجماع اشار الى
الدليل الذي يعلم به كون الوصف علة فقال ومن الاصل
ودلالة كون الوصف علة صلاحه اي ملاءمته للعلل

المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن السلف
من الصحابة والتابعين وعندنا لا بد بظهور اثره في جنس
الحكم المعلل به اي بظهور تأثير ذلك الوصف في عين
ذلك الحكم او في جنسه او تأثير جنس الوصف في
عين الحكم ذلك او جنسه قبل القياس بان يكون للوصف
تأثير في جنس الحكم في موضع آخر نصا او اجماعا كما ذكره فخر
الاسلام وجمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة
الا ان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا كما ان شهادة الشاهد — هذين
بعد صلاحيتها للشهادة بان يكون حرا بالغا عاقلا مسلما
لا يقبل ما لم تثبت عدالته بالاجتناب عن المحظورات
ثم المؤثر اعتبارا بالنظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم
وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تأثير عين ذلك
الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذي لا ينكره
احد وهو الذي يقال انه بمعنى الاصل كالتعليل بالصغر
في اثبات الولاية الثاني ان يظهر اثر عين الوصف في جنس
ذلك ~~الوصف~~ الحكم وهو المذكور في الكتاب كما تأثر الاخوة
لاب وام في التقدم في الميراث على الاخوة لاب فيقاس
عليه ولاية النكاح فان الولاية غير الميراث لكن بينهما
مجانسة في الحقيقة الثالث ان يؤثر جنسه القريب
في عين ذلك الحكم وهو الذي خصوه باسم الملائم كاسقاط
قضاء الصلوات الكثيرة بعذر الاغماء فان تأثير جنسه
وهو عذر الجنون والحيض ظهر في عينه باعتبار لزوم الحرج
الرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط
الصلاة عن الحائض فانه ظهر تأثير جنسه وهو مشقة
السفر في جنس ذلك الحكم وهو سقوط الركعتين وهذه

الاقسام حجة وذلك كتعليلنا ولاية انكاح الصغاير بالصغر لما نتصل به من العجز فانه ملائم لتعليله عليه السلام بسقوط النجاسة عن الهرة بالطواف في قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة انما هي من الطوافين فان الطواف منشا للضرورة وهي تعذر صون الاواني عن الهرة والضرورة مؤثرة في اسقاط النجاسة فكذا الصغر منشا للعجز عن القيام بالمصالح وفي ذلك ضرورة فقد ظهر اثر الصغر في اثبات الولاية في المال فكان التعليل بالصغر موافقا لتعليل رسول الله صلى الله عليه وسلم واعلم ان ولاية انكاح الصغار معلولة بالصغر اتفاقا وكذا في انكاح الصغاير معلولة بعلة الصغر عندنا وبالبكارة عند الشافعي وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا زوج الاب البالغة لغير كفو من غير رضاها فانه لا ينعقد عندنا خلافا له وفيما ان الاب يملك اجبار الثيب الصغيرة عندنا خلافا له والحاصل ان البكر الصغيرة تجبر اتفاقا لكن التخريج مختلف فعندنا للصغر وعنده للبكارة والثيب الكبيرة لا تجبر اتفاقا لكن التخريج ايضا مختلف فعندنا لفوات وصف الصغر وعنده لفوات البكارة والبكر الكبيرة تجبر عنده لوجود البكارة ولا تجبر عندنا لفوات الصغر والثيب الصغيرة تجبر عندنا لوجود وصف الصغر خلافا له فصل

اعلم ان استصحاب الحال وهو ابقاء ما كان على ما كان ليس بحجة ملزمة عندنا ولكنها حجة دافعة للخصم عنا والعلماء اتفقوا على وجوب العمل باستصحاب حكم عقلي وجوبه او امتناعه او حسنه او قبحه بالعقل كوجوب الايمان وحسنه وحرمة الكفر وقبحه او استصحاب

حكم بالعقل ثبت تأبيده او توقيته نصا او ثبت مطلقا وبقي بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم واتفقوا ايضا على ان استصحاب حكم الدليل مطلقا غير متعرض للزوال والبقاء ليس بحجة قبل بذل الجهد في طلب الدليل المزيل لان الجهل بالدليل المزيل بالتقصير في الطلب ليس بحجة اتفاقا وانما الخلاف في الاستصحاب اذا بذل المجتهد جهده في طلب الدليل على بقاء حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في عدم ذلك الحكم وزواله لعدم وجدان الدليل المزيل له بعد استفراغ الوسع في طلبه واحتمال قيام دليل من حيث لا يشعر به فقال بعض الشافعية كالمزني والصيرفي وابن سريج والغزالي وغيرهم والشيخ ابي منصور من اصحابنا ومن تابعه من مشايخ سمرقند انه حجة ملزمة في الشرعيات ونقل ذلك عن الشافعي وقال اكثر من اصحابنا وبعض الشافعية وجماعة من المتكلمين انه ليس بحجة لا لاثبات امر لم يكن ولا لبقاء ما كان على ما كان وقال القاضي ابو زيد والسرخسي وصدر الاسلام ومن تابعهم انه ليس بحجة لاثبات حكم مبتدا ولا للالزام فيجب العمل به في حق نفسه ولا يصح الاحتجاج به على غيره واما ما استدل به الشافعي على حجيته بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت له معارض قطعا يبقى الحكم بذلك الدليل كالشرائع بعد وفاته عليه الصلاة والسلام فاجيب عنه بان الدليل الموجب لوجود حكم في الشرع ليس موجبا للبقاء لان البقاء عرض اخر مفتقر الى علة اخرى حادث لان بقاء الشي معنى موجودا في نفسه زائد على وجوده ولذلك البقاء لان الشي في اول

أخر الذي وصف بالوجود ولا موصوف بالتغاير ولم يصح انتقال
وجد ولم يبق فلو كان بقاؤه عين وجوده لما انفك البقاء
عنه في الزمان الاول والجواب عن الرابع
ان البقاء فيها بعد النبي صلى الله عليه وسلم لتقرر الادلة
الموجبة لبقائها وعدم احتمال النسخ فيها لكونه عليه
السلام خاتم النبيين بنص القرآن المبين ثم اعلم
انه لا خلاف في انه يطلب الدليل ممن قال حكم الله في هذه
الحادثة كذا ولا يطالب ممن قال لا اعلم حكم الله في هذه الحادثة
واما النافي للحكم كمن قال ليس على الصبي والمجنون
زكاة فهل عليه دليل ام لا فقال اصحاب الظواهر لا دليل
على معتقد النفي بل يكفي التمسك بلا دليل وقال
بعضهم يجب على النافي في العقليات فقط وقال
الجمهور الاحتجاج بلا دليل ليس بحجة اصلا لا في الاثبات
ولا في النفي تمسك اصحاب الظواهر بقوله تعالى قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما الآية فانه سبحانه علم نبيه الاحتجاج
بلا دليل لانتفاء الحرمة على غير الاشياء المذكورة في
الآية واحتج الجمهور بقوله تعالى وقالوا لن
يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا
برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي صلى الله عليه وسلم
بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا ثم
اعلم ان الاستحسان هو الدليل الذي يكون
معارضا للقياس الظاهر الذي تسبق اليه الاوهام
قبل التأمل وقيل هو ترك القياس الجلي بدليل اقوى
وقيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه
التعبير عنه وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه
ولكن

ولكن استقر عليه الآن انه اسم لدليل متفق عليه نصا
كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع مقابلة قياس تسبق
اليه الافهام وحاصله ان الاستحسان انواع يكون بالاثر
والاجماع والضرورة والقياس الخفي كالسلم فان القياس
يأبى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه
بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل
معلوم او وزن معلوم الى اجل معلوم رواه الجماعة عن ابن
عباس وكالاستصناع فيما فيه تعامل الناس مثل ان يأمر
انسانا بان يخرز له خفا بكذا او يبين وصفه او قدره
ولم يذكر له اجلا فالقياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع
معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس
فيه فان قلت الاجماع وقع معارضا بالنص
وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا تبع ما ليس عندك
واجيب بان النص صار مخصوصا في حق
هذه الاحكام بالاجماع وكتطهير الاواني والحياض والآبار
فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن
صب الماء عليها حتى تطهر وتركوا العمل بالقياس لضرورة
الناس لها اثر في سقوط الخطاب لما ان فيها حرجا والحرج
مدفوع بنص الكتاب وكطهارة سؤر سباع الطير
فان القياس الظاهر يقتضي نجاسته لان لحمه حرام كسؤر
سباع البهائم وفي الاستحسان طاهر مكروه لان سباع البهائم
ليس بنجس العين ونجاسة سؤرها باعتبار انها تأخذ
بلسانها فيختلط لعابها النجس بالماء وسباع الطير
تأخذ بمنقارها وهو عظم وليس بنجس من الميت فمن
الحي اولى الا انه يكره لان السباع الطير لا تحترز عن نا

المنمات والنجاسات لمنافرتها فيتوهم تماس من ذلك علتها
بالدباغة جامعة المثلاة فهان آو نقل عن الشافعي انه قال من
استحسن فقد شرع يريد ان من اثبت حكما بانه مستحسن
عنده من غير دليل عن الشارع فهو الشارع لذلك الحكم وفيه
ان الاستحسان كما ترى انتقال من دليل الى دليل اقوى
نصا او اجماعا او قياسا خفيا فلا يكون مستحسنا ما
كما ترى انتقال من دليل الى دليل اقوى نصا او اجماعا او قياسا
خفيا فلا يكون مستحسنا عنده من غير دليل عن الشارع
فهو الشارع لذلك الحكم لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق
عليها في مقابلة القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس
وانما تركنا من اعترض حيث ذكر في غالب كتب اصحابنا ان
الاستحسان يراد به القياس الخفي فصل
لما فرغ من القياس شرع في القايس وهو المجتهد ولم يعرف
الاجتهاد كاصله لشهرته عندهم وهو استفراغ الوسع
والطاقة في استخراج الاحكام الشرعية من ادلتها
الواردة في الكتاب والسنة وهذا معنى قولهم
انه بذل المجهود في نيل المقصود ثم اعلم ان الاجتهاد اعم
من القياس وهو مذهب الجمهور اذ القياس يفتقر الى
الاجتهاد دون العكس فان الاجتهاد قد يكون من النص والاجماع
لان معناهما قد لا يكون ظاهرا فيحتاج الى الاجتهاد في معرفة
العموم والمفهوم والاشارة والاقتضاء والتقييد وحمل
المطلق وغير ذلك وقيل هما مترادفان واليه اشار الشافعي
في كتاب الرسالة وشرط الاجتهاد الاولى حذف العاطف
لانه اول الكلام اذ كون المجتهد اي يجمع علم الكتاب
اي ما يتعلق بالاحكام منه دون كله وذلك مقدار خمسمائة

انه

انه من جملة متباينة معانيه اي مع معانيه لغة وشرعا
فيما يوافقه من مفرداته ومركباته من حيث اللغة والشرع فيه
فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان
الا ان يكون ذلك حاصلا له بحسب السليقة فلا
يحتاج الى التعلم وكذا يفتقر الى المعاني المؤثرة في
الاحكام ليعرف في نحو قوله تعالى او جاء احد منكم من
الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج
النجاسة عن بدن الانسان الحي ووجوهه التي تقدمناها
من العام والخاص وسائر الاقسام ولا يشترط حفظها
بل يكفيه ان يكون عالما بمواقعها ليرجع وقت الحاجة الى
مراجعها لادراك منافعها وعلم السنة اي ويكون المجتهد
عالم سنة النبي صلى الله عليه وسلم مما يتعلق بعلم
الاحكام بطرقها اي مع طرقها من اسنادها ومخارجها
ومعرفة رجالها وسائر احكامها المتعلقة بمتنها من
تواترها وشهرتها واحادها ولو بيانا صحيحا وحسنا وضعيفا
وموضوعا واثباتها لا بتنائها على تحققها ووجوه
القياس اي وان يعرف طرق القياس وشرائطه فلا يحتاج
الى قوله الزايد على اصله مع شرائطه اي المتقدمة
وكذا احكامها واقسامها المقبولة والمردودة ليتمكن
من الاستنباط الصحيح ولابد مع ذلك من معرفة
الاجماع ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه في اجتهاده
نقل ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة
السمعية للمحكوم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه
ثمرة الاجتهاد فلا يتقدمه والذي يظهر وجوب اشتراط
الكلام لعدم صحة التقليد عند اكثرهم وكذا الفقه

لان نصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسته فهو طريق
اليه ثم هذه الشرايط كلها انما هي في حق
المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام واما المجتهد
في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم فقط
مثل الاجتهاد في حكم يتعلق بالصلاة لا يتوقف على معرفة
جميع ما يتعلق باحكام النكاح هذا والمختار انه عليه
السلام كان متعبدا بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه ثم
الاجتهاد ثابت وقيل بالجواز مطلقا وقيل بالجواز
في الحرب وبحاصته والادلة مسطورة في الكتب المطولة
وحكمه اي حكم القياس الاصابة اي الوصول الى الصواب
بغالب الراي اي لا يقطع بها ولذا قلنا المجتهد يخطي
ويصيب والحق في موضع الخلاف وهي المسايل الفقهية
واحد بانر ابن مسعود في المفوضة وهي التي مات عنها
زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا حيث قال ابن مسعود
فيها اجتهد برايي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطا
فمني ومن الشيطان وشاع هذا الكلام منه بينهم ولم
ينكر عليه احد منهم فكان اجماعا على ان الاجتهاد يحتمل الخطا
وكذا اثر علي وزيد بن ثابت وابن مسعود في تخطيتهم
لابن عباس في العول واثر ابن عباس في تخطيتهم له فيه
حيث قال من باهلني باهلته ان الله لم يجعل في مال
واحد نصفا ونصفا وثلثا هذا ان نصفان فاين موضع
الثلث وقد قال عليه الصلاة والسلام لعقبة ابن عامر
الجهني اجتهد فان اصبت فلك عشر اجور وان اجتهدت
فاخطات فلك اجر واحد رواه احمد برجال الصحيح وقال
عليه السلام اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران

واذا

واذا حكم واجتهد ثم اخطا فله اجر واحد متفق عليه من حديث
عمرو بن العاص وسائر الطبراني واحمد بلفظ حديث عقبة
وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب لانه تعالى كلف المجتهد
باصابة الحق فيكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم من التكليف
تكليف ما ليس في الوسع كاستقبال القبلة فانها جهة
واحدة وعند الاشتباه يصير الجهات كلها قبلة ولا يبعد
ان يقال كل مجتهد مصيب حكما في الجملة وهو لا ينافي
ان يكون خطا صوريا ويترتب عليه اجر واحد كما اذا تيقن انه
صلى الله عليه وسلم الى غير جهة الكعبة او صوابا حقيقيا
بان تبين ان اجتهاده في تحري القبلة صادف عين الكعبة
اما بالعين او الجهة فيترتب عليه اجران لا سيما وهم يقولون
ان الحق في موضع الخلاف متعدد وباعتبار الحقيقة
الاصلية والجمهور يقولون انه واحد نظرا الى الاحكام
الشرعية ولذا لم ينقض الاحكام الاجتهادية وهذا
الخلاف بين اهل السنة والمعتزلة في النقليات
المتعلقة بالفرعيات كتقدير مسح الراس بالربع وامثاله
من المسايل الخلافيات المسطورة في الكتب الفقهيات
لا في العقليات التي هي من الاصول الاعتقاديات فان الحق
فيها واحد بالاجماع من غير نزاع والمخطي فيها كافر ان خالف
ملة الاسلام كاليهود والنصارى وامثالهم من الوجودية
والحلولية القايلين بالاتحاد والالحاد من الجهلة الصوفية
فان المصيب فيها عند اختلاف المجتهدين واحد اتفاقا
لعدم وقوع التناقض في نفس الامر الا ان المخالف
لملة الاسلام كافر ومخطي مطلقا سوا اجتهد وتحير
عن الحق او لم يجتهد وذلك لظهور ملة الاسلام كظهور
مغرتنذي

الشمس وسط النهار مسفرة عن نقاب الاستتار اسفارا لم يشرع
معه الاجتهاد في الادوار والاطوار فانه لا يتاتى الا فيما خفي مسلكه
عن ظاهر انظار النظار ولهذا نقول في الاصول
مذهبنا حق ومذهب الخصم باطل وفي الفروع مذهبنا
صواب ويحتمل الخطا ومذهب الخصم خطا يحتمل الصواب
ثم منشا الخلاف الاختلاف السابق من ان المصيب عند
اختلاف المجتهدين واحد او متعدد وعلى اختلافهم في ان
الله تعالى هل له في كل صورة من الحوادث حكم معين ام الحكم
ما ادى اليه اجتهاد المجتهد بامارة لم يوضحه فمن ظفر به
فهو مصيب وله اجران ومن لم يظفر به فهو مخطي وله اجر واحد
هذا وكون الحق واحد في موضع النزاع ثبت بالكتاب والسنة
والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان فان
الله تعالى خصص سليمان بفهم الحق في الواقعة بعد
اشتراكهما في الحكم وذلك يدل على اصابة سليمان دون داود
عليهما السلام والا لما كان لتخصيص سليمان بالتفهيم
فائدة وفي هذا النص دليل على اتحاد حكم الله
في الحادثة وان المصيب في الاجتهاد عند اختلاف المجتهدين
في الواقعة الواحدة واحد وان حكمهما عليهما السلام
كان بالاجتهاد وانما اختلفا فيه فان رجوع احد المجتهدين من
الى الاخر صحيح لما روي من قول داود لسليمان القضا
ما قضيت وان الاجتهاد للانبيا عليهم السلام فيما لم يوح
اليهم جائز وان الخطا يجوز عليهم فيه من غير ان يقروا عليه
اعلم ان مبدا هذه القضية قوله تعالى وداود وسليمان
اذ يحكمان في الحرث اي الزرع اذ نفشت فيه غنم القوم اي
رعته ليلا بلا راع لها وقد روي ان غنم قوم وقعت ليلا

في زرع

في زرع جماعة فافسدته فتخاصموا الى داود عليه السلام
فحكم بالغنم لصاحب الزرع فقال عليه السلام وهو ابن احدى عشر
سنة غير هذا ارفق بالفريقين ارى ان تدفع الغنم الى اهل
الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب
الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسدت
ثم يترادون فقال داود القضاء ما قضيت وامضى
الحكم بذلك اما وجه حكومة داود ان الضرر وقع بالغنم
فسلمت الى المجني عليه كما في العبد الجاني واما وجه
حكومة سليمان انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات
من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك من الغنم
واوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول
الضرر والنقصان واما السنة فما قدمناه من الادلة ولما
روي ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت
ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على
الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال صلى الله عليه وسلم
ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك
فقالت نعم فقال فدين الله احق ان يقبل ولما روي ان
عمر رضي الله عنه سال النبي صلى الله عليه وسلم عن
قبلة الصائم فقال ارايت لو تمضمضت بما ثم مججته
اكان يضرك لكن يحتمل في الحديث انه عليه السلام علمه
بالوحي لكن بينه بطريق القياس لما كان هو انفع له لكونه
اقرب الى فهم السامع ولما روي انه اتي عليه السلام يوم بدر
بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه وعقيل ابن ابي طالب فا
ستشار ابا بكر فيهم فقال ابو بكر قومك واهلك فاستبقهم
لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوي بها اصحابك

وقال عمر كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء
ايمة الكفر وان الله اغناك عن الفدا مكن عليا من عقيل
وحمزة من العباس ومكني من فلان نسيب لهم له فلنضرب
اعناقهم فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم براي ابي
بكر وكان ذلك هو الراي عنده ثم من عليهم حتى نزل قوله
تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب
عظيم اي لولا حكم من الله سبق في اللوح المحفوظ وهو
انه لا يعاقب احد بالخطا وكان هذا خطا في الاجتهاد
لانهم نظروا الى ان استبقاءهم ربما يكون سببا لاسلامهم
وتوبتهم وان فداءهم يتقوى به على الاجتهاد في سبيل
الله وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب
لمن وراءهم واقل لشوكتهم فلما نزل هذه الاية قال عليه السلام
لو نزل بنا عذاب ما نجا منه الا عمر ولما روي ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم اراد يوم الاحزاب ان يعطي المشركين
شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن معاذ وسعد
ابن عبادة فقالا ان كان هذا وحيا فسمعا وطاعة وان
كان عن راي فلا نعطيهم الا السيف وقد كنا نحن وهم
في الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين وكانوا لا يطمعون
في ثمار المدينة الا بشرى او قرى فاذا اعزنا الله بالدين
نعطيهم الدنية لا نعطيهم الا السيف فقال عليه
الصلاة والسلام اني رايت العرب رمتكم عن قوس
واحد فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا انتم قد ابيتم ثم
قال للذين جاؤوا للصلح اذهبوا فلا نعطيكم الا السيف
واما الاجماع فلان الامة قد اجمعت على شرعية
المناظرة بين المجتهدين ولو كان كل مجتهد مصيبا
فيما ادى

فيما ادى اليه اجتهاده لم يكن للمناظرة فائدة
اذ لا فائدة لها الا الاصابة ومعرفة الحق وتمييزه عن الخطا
واظهار الصواب المعقول ايضا ويدل على هذا المنقول وهو
انه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع المتقابلين ومما
الصحة والفساد والحظر والاباحة ووجود الحكم وعدمه
في محل واحد وزمان واحد في حق شخص واحد وهو بالضرورة
من الامر المحال والله اعلم بالاحوال واما قول من قال ان كل مجتهد
مصيب فمبني على انه ليس في الحادثة حكم معين لله بل
حكمه سبحانه تابع لظن المجتهدين وبه قال الاشعري
والمزني والغزالي وبعض متكلمي اهل الحديث ثم المختار
ان المجتهد المخطي مصيب ابتداء اي في نفس الاجتهاد
وطلبه لتحقق العمل بمقتضى ان عمله يقع صحيحا شرعيا حتى
كانه اصاب الحق عند الله تعالى فيكون في ذلك ماجورا
لا مازورا مخطي انتهاء اي في اصابة المطلوب وهو الحق
عند الله تعالى الذي غاب عنه وجه اصابته وعليه
الايمة الاربعة ونقل عنهم القول الاول ايضا على ما مر
لكن رجع المنقول عن ابي حنيفة بان كل مجتهد مصيب
الى هذا القول اذ لا يجوز ان يكون مراد الامام انه مصيب
ابتداء لما هو عند الله تعالى من الحكم الثابت في الحادثة
اذ الحق حينئذ يكون متعددا عند الله تعالى لا واحدا والامام
غير قائل به فتعين ان يكون معنى القول واحدا ملتئما
بالقول الاخر اذ السوق يتحرز من التناقض فيكون المعنى
ان كل مجتهد مصيب في نفس الاجتهاد ابتداء في حق العمل
مع ان الحق واحد يحتمل الخطا والصواب واذا كان هذا
الوجه هو المختار لانه يمتنع في الاقيسة الشرعية

والادلة الظنية ان بينا فيه الطالب والاحكام مع رعاية شرايع
الاسلام بقدر وسع الانام ولهذا وصف الله تعالى بالحكم و
داود عليه السلام بالحكم والعلم في مقام الثنا عليه مع كونه
خطا به لانه سوق الكلام في تخصيص سليمان عليه الصلاة
والسلام باصابة الحق فلو كان خطا من كل وجه لما كان
حكما وعلما بل جهلا وخطا ومن المعلوم ان المراد اجتهاده
عليه السلام في هذه الحادثة والا لم يكن لذكر الحكم
والعلم فائدة في هذا المقام ولا يشتبه على احد ان النبي
اي نبي كان قد اوتي حكما وعلما في الجملة ثم هذا اذا كان فيه
لا نص فيه واما ما فيه نص وقصر المجتهد في طلبه فانه
يكون فيه مخطئا اثما ثم اعلم ان الانقطاع الذي يسمى
عبارة عن الالزام في بحث الاحكام اربعة انواع الاول
اظهار السكوت كما اخبر الله تعالى عن اللعين بقوله فبهت
الذي كفر الثاني ما يعلم بالضرورة الثالث المنع بعد
التسليم وكذا عكسه الرابع عجز التعليل عن تصحيح العلة
التي قصد بها اثبات الحكم الاول واما الانتقال من
علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى فهي غير صحيح
واما محاجة الخليل عليه السلام مع اللعين وهو نمرود
ابن كنعان بقوله ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين
بقوله انا احيي واميت فانتقل الى حجة اخرى وهي
قوله فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من
المغرب لاثبات الحكم وليست من قبيل لان الحجة الاولى
التي ذكرها كانت لازمة على اللعين لانه عليه السلام
اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارض
اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين

وقتل

وقتل الاخر وليس ذلك من الاحياء والاماتة في شيء فكان
اللعين محجوجا بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب
الطوام وكانوا لا يتاملون في حقائق المعاني فخاف الخليل
عليه السلام الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى
الاول حجة ظاهرة لا تكاد يقع فيها الاشتباه فهذا الانتقال
حسن عند تمام الحجة الاولى بانها حجة تامة في ذلك
المقام لكون الاولى دفعا لاشتباه الوهم والايهام الباطل
للغافل فان المجيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على
من حضر وللخصم لبسه فلما ذكر جاز له ان ينتقل الى حجة
اخرى اظهر من الاولى ليعرفها القوم بالوجه الاولى
والطريق القريب فيه ان يقول المجيب بعد اثبات قلبه
الاولى على انا نقول والذي يوضح ما نقول من المنقول
او المعقول كذا الا ان يحصل من انضمام الشرح الى بعض في
الدلالة زيادة الانوار والله سبحانه وتعالى اعلم بالاسرار

فصل اعلم ان جملة ما يثبت
بالحجج التي سبق ذكرها شيئان الاحكام وهي الحل والحرمة
والوجوب والفرض والندب والصحة والبطلان والكراهة
والاباحة وغيرها وما يتعلق به الاحكام وهي السبب
والعلة والشرط والعلامة ونحوها فانه يتعلق الاحكام
يتعلق بها وانما الحق هذا الفصل بباب القياس لان القياس
لا يعرف الا به وكان القياس ان يقدم هذا الفصل على باب
القياس لانه وسيلة اليه والوسائل متقدمة على المقاصد
الا ان القياس لما كان اصلا من الشرع وصله بالحجج المتقدمة
ثم فصله بالاحكام المتعلقة فقال والاحكام اي المحكوم
بها المشروعة اي في الدين متعلقاتها التي ثبتت

وهي اي التي سبق ذكرها اربعة اقسام
اي احدها او منها حقوق الله خالصة مثل ...
والاظهر انه حال والعامل معنى الجملة والتقدير منها
خالصة والمراد من حقوق الله تعالى ما يتعلق به النفع
العام لجميع العالم فلا يختص به احد دون احد كحرمة البيت
الحرام فان نفعه عام وهو اتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا
فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم من الطعن والملام
وانما نسبت الحقوق الى الله سبحانه وتعالى تعظيما
لها لانه تعالى متعال عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان
يكون شيء حقا له بهذا المعنى ولا يجوز ان يكون حقا له من
جهة التخليق فان الكل سواء في ذلك الحق وهو من باب
بيت الله وناقة الله وحقوق العباد خالصة كملك المبيع
والثمن وملك النكاح والدية وبدل المتلفات والمغصوبات
ونحو ذلك مما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير
ولهذا يباح ماله باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة
المراة واعلم ان الاشيا كلها لله تعالى الا انه
سبحانه بكرمه جعل بعضها حق الادمي كما كان كذلك
فلهذا ما كان نفعه عاما فهو حق الله تعالى لان هناك
ليس ادمي اولى بجعله حقه من غيره وما كان نفعه
خاصة بمن كان قائما به فهو اولى بجعله حقه
من غيره وما كان نفعه خاصا فقلنا انه حق الادمي
فلا يتصور ثم ما اجتمع فيه الحقان على التساوي
وما اجتمعا فيه اي ما اجتمع فيه حق الله وحق
العبد وحق الله غالب جملة حالية وذلك كحد
القذف فان فيه حق الله تعالى لانه شرع زاجر

او

او حق العبد لان فيه دفع العار عن المقذوف وحق
الله تعالى فيه غالب حتى لا يجري فيه ارث ولا اسقاط
بالعفو ولا اعتياض وما اجتمعا فيه وحق العبد
غالب كالقصاص فان فيه حق الله تعالى وهو اخلاء
العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية
على نفسه وهو غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض
عنه بالمال بالصلح وصحة عفو الولي عنه بالاجماع
ثم حقوق الله تعالى ثمانية انواع بالاستقراء منها
عبادات خالصة كالايمان وفروعه من الصلاة
والزكوة وغيرهما من الفرائض وانما كانت فروعا
لانها لا تصح بدونه وهو صحيح بدونها والعبادات كلها
اقسام ثلاثة وهي اصول ولواحق وزوائد والمعنى
ان الايمان مشتمل على اصل وملحق به وزوائد وان
جملة الفروع مشتملة على اصل وملحق به وزوائد فان
الايمان وهو التصديق اصل محكم لا يحتمل السقوط والاقرار
ملحق بالتصديق لانه معبر باللسان عما في الجنان
والزوائد في الايمان تكرار الشهادة مرة بعد اخرى وذلك
لان معدن التصديق هو القلب ولذا اسقط الاقرار
عند تعذره كما في الاخرس ويعفى كما في المكره وهذا
عندهم فان يكون الاقرار ركنا زائدا ملحقا
بالتصديق لشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقها
واما عند غيرهم فالايمان هو التصديق وحده والاقرار
شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب
ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله
ولم يكن مؤمنا في احكام الدنيا وعليه جمهور المحققين

من الاشاعرة والماتريدية وهي عند البعض بالتصديق باللغة واللسان معا صدقا له الا ان في عمل القلب خفيا فتثبت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لابتنائها على الظاهر حتى لو اكره الحربي او الذمي على الايمان فاقر به صح ايمانه وتثبت احكام الدنيا مع الفرض فوات التصديق ولو اكره المؤمن على الردة والعياذ بالله والتكلم بكلمة الكفر فتكلم لم يكن مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه ولكنه انما يكون بتبديل الاعتقاد وزوائد الايمان هي الاعمال ثم الاصل في الفروع الصلاة وهي عماد الدين ثم الزكاة المترتبة لنعمة المال ونعمة البدن اصل لان المال وقاية له ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس فلا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطة في الزكوة لان النفس تميل الى الشهوات وهي صفة قبح منها ولا قبح في صفة الفقر بل ربما يكون به الفخر فكانت اقوى في كونها واسطة ثم الحج وهي عبارة عن هجر الاوطان ومفارقة الاخوان ثم الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان واما الزوائد فما سواها من سنن العبادة ونوافلها لانها شرعت مكملات للفرائض وزيادة عليها ومنها عقوبات كاملة محضة كحد الزنا وحد القذف وحد الشرب وحد السرقة فانها شرعت لحفظ الانساب والعقول والاعراض والاموال ومنها عقوبات

قاصرة

قاصرة كحرمان الميراث بالقتل ومعنى القصور فيها انه عقوبة مالية لا يتصل بسببها الم بظاهر البدن بخلاف الحدود والمراد بالجمع في الاصل في قوله عقوبات الواحد اذ ليس في هذا النوع الا المثال المذكور ولذا قال شمس الائمة وعقوبة قاصرة وكذا في بعض نسخ المنتخب ومنها حقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات فان فيها معنى العبادة ومنه كونها صدقة لان الشرع سماها صدقة وجعلها طهرة للصائم من اللغو والرفث وشرط ايجابها صفة الغنى وشرط لصحتها النية فيها واوجب صرفها الى مصارف الزكاة وهذه الاوصاف كلها من اوصاف العبادة فتكون عبادة من هذه الحيثيات فيها ايضا وجهة المؤنة وهي انما تجب على الانسان بسبب راس غيره ومنها مؤنة فيها معنى العبادة كالعشر فان جهة المؤنة فيها ان العشر سبب حفظ الاراضي لانه يصرف الى مصارف الزكاة والفقراء الغازين الدافعين شر الكفرة والضعفاء الداعين لهم بالنصرة كما قال عليه السلام انكم تنصرون بضعفائكم فتكون الاراضي محفوظة بالعشر واما جهة العبادة فلان مصرفه مصرف الزكاة واما جهة غلبة المؤنة فلانها باعتبار الاصل وهو الارض النامية وجهة العبادة باعتبار ما هو تابع وهو محل الصرف والثابت باعتبار الاصل راجح ومنها مؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه باعتبار تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة ومنه في سبب المذلة في الشريعة لكونها اعراضا عن الجهاد عقوبة الا ان الارض اصل والتمكن من الزراعة

وصفة وكان معنى المونة ثبت اصلا ومنها صاحف
قائم بنفسه اي ثابت بنفسه انه من غير ان يتعلق بذمة
العبد شي ومن غير ان يكون له سبب مقصود يجب
على العبد اداوه كخمس الغنائم فان الجهاد حق الله تعالى
لانه اعزاز دينه فصار المصاب بالجهاد كله لله تعالى كما
قال الله تعالى قل الانفال لله والرسول ولكن
اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة منه عليهم
لان العبد لا يستحق لعمله لمولاه شيئا ومن الحقوق
اي كلها سوا كانت حقا لله تعالى او للعباد تنقسم
الى اصل وخلف فالقسم الاول اي الذي هو اصل
كالايمان اصله التصديق وهو اذعان القلب
بكلية ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام عن الرب
والاقرار اي كما هو مذهب الفقها انهما ركنان حتى
لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه بعد تمكنه منه لم
يحكم باسلامه عندنا ولا عند الله تعالى ولو مات على
ذلك كان من اهل النار وعند المتكلمين وعامة
المحققين ان ركنه التصديق والاقرار شرط لاجرا الاحكام
الدنيوية ثم صار الاقرار اي عند الفقها اصلا
اي مستبدا او مستقلا لوجود حقيقة الايمان خلفا
عن التصديق اي عن الايمان الذي هو مجموع التصديق
والاقرار وعند المتكلمين عن التصديق فقط في
احكام الدنيا اي بان يقوم مقامه ويترتب عليه احكامه
من ثبوت العصمة وحل المناكحة وقبول الشهادة
واهلية الامامة وغيرها من الاحكام التي يكتفي
في صحتها بمجرد وجود الاقرار منه كما اذا عدم منه

التصديق في نفس الامر وقرينة قيام السيف على راسه
كالمكره على الاسلام حيث قام اقراره مقام التصديق
والاقرار وترتب عليه الاحكام حتى لو تكلم بكلمة الكفر والعياذ
بالله تعالى بعد زوال الاكراه كان مرتدا وهذا
من حسن صنع المصنف حيث اشار الى كل من مذهبي
المتكلمين والفقهاء في حقيقة الايمان باللطف اشارة
وحاصله ان الخلفية عند الفقها في واحد من احد
الركنين عن مجموعهما وعند المتكلمين في الشرط عن الركن
ثم صار اذا واحد الابوين الايمان وهو الاقرار باللسان في
حق الصغير خلفا عن اداية الايمان حتى يجعل مسلما باسلام
احد الابوين لعجزه وقصور عقله عن اداء ذلك
بنفسه وكذا حكم المجنون والمعتوه حتى لو مات
غسل وصلي عليه ودفن في مقابر المسلمين ثم صار تبعية
اهل الدار خلفا عن تبعية احد الابوين في اثبات
الاسلام في حق من سبي صغيرا واخرج الى دار الاسلام
وحده ثم تبعية الثاني حتى ان الصبي اذا وقع في
القسمة في سهم رجل من الجند في دار الحرب فمات
هناك يصلى عليه فثبت حكم الايمان له بالتبعية وليس
هذا خلفا عن خلف حقيقة لانه لا يكون للخلف خلف
بل كل ذلك يكون خلفا عن اداء الصغير لكن البعض
مرتب على البعض فالمعنى انه ان فقدت تبعية احد
الابوين لعدم اسلامهما صارت تبعية اهل الدار
خلفا عن تبعية الصغير لاحد الابوين في اثبات الاسلام
له واجرا الاحكام عليه حتى لو سبي كل من الصغير والمجنون
والمعتوه واخرج الى دار الاسلام وحده حكم باسلامه

لما ان تغلبت تبعية الدار وقسمت الغنيمة في دار الحرب
ووقع الصغير في سهم غاز من المسلمين
صارت الغانم خلفا عن تبعية احد الابوين حتى يحكم
باسلام الصغير تبعا لاسلام من وقع في سهمه من المسلمين
فصل وكذا اذا لم يكن الصغير عاقلا او
كان ولكن لم يوجد تبعيته اما اذا كان عاقلا واداه بنفسه
فلا عبرة بتبعية احد الابوين وانما تكون العبرة لايمانه
بنفسه لسقوط حكم البدل عند وجود الاصل
حتى لو اسلم احد الابوين ثم ارتد الصغير بنفسه ثم
ارتد من اسلم منهما لا يصير الصغير مرتدا بارتداده
بل يبقى مسلما باسلام نفسه ولو اسلم ابواه كافران
صح اسلامه اذ مع وجدانه لا يعتبر تبعية شيء ومع
تبعية احد الابوين لا تعتبر تبعية الدار ولا تبعية السابي
حتى لو سبي مع احد ابويه لا يصير مسلما بتبعية الدار
حتى يقر بالاسلام لان تبعية احدهما اقوى من تبعية
السابي حتى لو سبى ذمي صغير الحربي وادخله دار الاسلام
صار مسلما او وجب تخليصه منه واجريت عليه احكام
الاسلام اذ لا عبرة للاضعف مع وجود الاقوى وكما ذكر
في مسالة الايمان من الاصالة والخلفية الطهارة
بالماء اصل والتيمم خلف عنه بلا خلاف ثم هذا الخلف
عندنا مطلق بمعنى ان الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية
وجود الماء فيثبت به اباحة الصلاة وعند الشافعي
ضروري بمعنى ان خلفيته تثبت لضرورة الاحتياج
الى الصلاة لا لكونه رافعا للحدث فتكون خلفيته
مقيدة بوقت قيام الضرورة حتى لم يجز اداء الفروض

بتيمم

بتيمم واحد لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها فاذا
انتفت الضرورة بالفراغ عنها امتنع اداء فرض اخر به بل يجب
عليه تجديد تيمم ثان لما يريد اداءه من الفرائض وكذا
امتنع جوازه قبل الوقت لعدم تحقق الضرورة لكن الخلافة
بالاصالة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف
وذلك لان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم
حيث قال فاغسلوا وهو محكم الى قوله تعالى فلم
تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فعلم ان الخلفية بين الماء
والتراب كما نص على الحيض في قوله تعالى واللائي يئسن
من المحيض فعلم ان الاشهر خلف عن الحيض لا عن التربص
والتحقيق ان الانتقال من الوضوء الى التيمم عند عدم الماء
ثابت بالعبارة وكل واحد من الوضوء والتيمم والماء والتراب
مدلول عليه بالاشارة وليس جعل التيمم خلفا عن
الوضوء اولى من جعل التراب خلفا عن الماء ولذا العكس
لعدم المرجح الا ان ذلك لما كان محملا في بيان الخلفية ختم
البيان بالكلمة النبوية حيث قال عليه السلام
التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء عشر سنين كما رواه ابو
داود فكان ما ذهب اليه ابو حنيفة وابو يوسف اولى من
قول محمد وزفر في رواية عنه بان الخلافة بين الوضوء
والتيمم مستدلا بان الله تعالى امر بالوضوء بقوله
فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز بقوله فتيمموا فكانت
الخلافة بينهما لا بين الماء والتراب ويبتنى على الخلاف
المذكور مسالة امامة المتيمم المتوضئين فانها تجوز
عندهما لانه لما كان التراب خلفا عن الماء كما قاله ابن
عباس لم يكن خلفية بين الطهارتين فلم تكن طهارة

المتيمم اضعف من طهارة المتوضي بل تكون مثلها وعند محمد وزفر
لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كما قال على كان المتيمم صاحب
خلف كان طهارته اضعف والقسم الثاني اي مما يثبت بالحجج
وهذا يوهم انه قسم من الخلف فكان حقه ان يبيع من
اثنين من كتابه فيقول كما قال رحمه مما يثبت بالحجج الاحكام
ربما يتعلق به الاحكام اما الاحكام فكذا والقسم الثاني
ما يتعلق به الاحكام المشروعة وهي اي ما يتعلق
به الاحكام اربعة وهي السبب والعلة والشرط والعلامة
سبب اي الاول منها سبب وهو لغة ما يتوصل به الى
المقصود وشرعا اقسام منها سبب حقيقي وهو
ما يكون طريقا الى الحكم خرج بهذا القيد العلامة
لانها ليست طريقا الى الحكم بل هي دالة على طريق
للحكم وبهذا القدر من التعريف في كلام المختصر غير مانع
فلذلك زاد في الاصل بقوله من غير ان يضاف اليه وجوب
ليخرج به العلة ولا وجود ليخرج به الشرط ولا يعقل
فيه معاني العلل اي لا يكون له تاثير في وجود الحكم اصلا
لا بواسطة ولا بغير واسطة ليخرج به السبب الذي له
شبهة العلة والسبب الذي فيه معنى العلة واما ما زاده
في الاصل من قوله لكن يتخلل بينه وبين الحكم اي بين
وجود السبب ووجود الحكم علة لا تضاف الى السبب
اي لا يكون مستفادا منه فبيان وايضاح لخلوه عن معنى
العلة وليس من تمام التعريف وفي التوضيح
ان ما ترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تاثيره
ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلاة يخص باسم السبب
وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع

للملك فهو علة ويطلق عليه السبب ايضا مجازا وان لم
يكن هو الغرض كالشراء للملك المتعة فهو سبب وان ادرك
العقل تاثيره ومثال السبب الحقيقي دلالة انسان
لسرقة مال انسان او ليقتله فيفعل المدلول له لم يضمن
الدال شيئا لان الدلالة سبب محض وقد تخلل بينه
وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب
وهو الفعل الذي باشره المدلول باختياره فلم يكن
اضافته الى السبب فان قلت هذا منقوض
بما قالوا اذا سعى انسان الى ظالم في حق ام بغير حق
حتى غرمه مالا يجب الضمان على الساعي وبدلالة المحرم
انسانا على صيد فقتله يجب على الدال ضمان الصيد
اجيب عن الاول بان ذلك بعض قول
بعض مشايخنا لكثرة السعاة فقصد زجرهم عن ذلك
بتلك الفتوى دون قول المتقدمين فقد ذكر صدر الاسلام
في اصول الفقه اذا سعى انسان الى السلطان في اخذ
مال امرء بغير حق فبعض مشايخنا يفتون بان الساعي
يضمن وبعضهم قال ان كان السلطان معروفا بالظلم
واخذ من مال من سعى به اليه يضمن الساعي وان لم يكن معروفا
لا يضمن ولكن نحن لا نفتي به فانه خلاف اصول اصحابنا
لان السعي سبب محض لكن لو راى الحاكم تضمينه له ذلك
لانه موضع مجتهد فيه فيفوض الامر الى رايه وذكر في
الخلاصة ان الفتوى على تضمين الساعي قال الصدر
الشهيد وعليه الفتوى وعن الثاني بان دلالة المحرم
جناية لانه التزم بعقد الاحرام امن الصيد عنه فتكون
الدلالة مزيلة للامن عنه فتكون جناية فيجب

الضمان عليه كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا
للالتزام من الحفظ واورد عليه بان الاجير لا يلزم بعقد
الاسلام انما هو مع الله ضمنا لا قصدا او موجب ذلك الاثم
فقط وفي الوديعة والاحرام وقع الامر بالحفظ قصدا
والدلالة تنافيهما ومن امثلة السبب الحقيقي ما اذا لو
حل قيد عبد غيره فابق او فتح باب اصطبل غيره فذهبت
دابته او فتح باب قفص غيره فطار طيره او دفع السكين
الى صبي فقد جاء بها نفسه او اخذ صبيا حرا من يد وليه
فمات في يده بمرض او قال لصبي ارق هذه الشجرة وانفض
ثمرها لنأكل انت ونأكل فصعد فسقط فمات فانه
لا يضمن في هذه المسائل كلها لاعتراض العلة على السبب
بخلاف ما لو قال لصبي اصعد وانفض الثمرة لنأكل انا
او قربه الى ارض مسبعة او حمله ووضعه على ظهر دابة
فسقط ومات وافقه او حيث سارت بنفسها فهلك حيث
يضمن في ذلك كله لعدم طرو ما يلغو به السبب ولو ساق
الصبي الدابة بنفسه بعدما حمله عليها فسقط
فعطب سقط الضمان لطرو العلة على السبب اما
ان اضيفت العلة الى السبب فصار للسبب حكم العلل
حتى صار الحكم مضافا اليه كسوق الدابة وقودها
فان كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطئها
حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين ما هو علة
وهو فعل الدابة مضافة الى السوق والقود لانهما اكرها
الدابة على الذهاب فيكون لهذا السبب حكم العلة لكونه
علة العلة في الحقيقة والحكم يضاف الى علة العلة
اذا لم تكن العلة صالحة لاضافته اليها وهذه

العلة

العلة غير صالحة لان فعل العجماء هدر فيكون فعل الدابة
مضافا الى السائق او القائد فيكون التلف مضافا
اليه فيما يرجع الى تبدل المحل وهو الضمان واما فيما يرجع
الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليه حتى لا يحرم
عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص فان
قلت اكرهها على السير لا على الاتلاف
وهو انما لزم ضمنا فكان ينبغي ان لا يجب الضمان قلت
القود والسوق مشروط بالسلامة لا على الاطلاق والقصد
ليس بشرط في الضمان في حقوق العباد وسبب مجاز
اي باعتبار ما يؤول كاليمين بالله تعالى اي قبل الحنث
ونحوها اي نحو اليمين كالطلاق والعتاق تعليقهما بالشيء
كقولك ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت
الدار فانت حر فكذا النذر المعلق بالشرط كقوله ان دخلت
الدار فلله علي كذا وسميت سببا للكفارة مجازا لان
اليمين انما عقدت للبر وشرعت لاجلها سواء كانت بالله
او بغيره والبر لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله
ولا الى الجزاء في اليمين بغير الله لان البر مانع من الحنث
لابد منه وبدون الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا
يمكن ان يجعل المانع عن الشيء سببا لثبوته وطريقا اليه
فلما كان اليمين او المعلق بالشرط يحتمل ان يفضي الى الحكم
عند زوال المانع سمي سببا للكفارة وللجزاء مجازا باعتبار
ما يؤول كما في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وهذا
عندنا واما الشافعي فجعل اليمين والمعلق بالشرط سببا
وهو بمعنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند
الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط

فكان كل واحد منهما سببا في الحال لا علة باعتبار تأخر الحكم ولكن
في معنى العلة باعتبار أنه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط
وإذا كان في الحال سببا بمعنى العلة لم يصح تعليق الطلاق
والعتاق بالملك لأن السبب لا ينعقد في غير محله ولكن
للمعلق الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة ومن
جهة كونه علة حقيقية للجزاء من حيث الحكم وعند زفر
هو خال عن شبهة العلية حتى يبطل التنجيز التعليق
عندنا وعنده لا فإذا قال لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق
ثلاثا ثم طلقها ثلاثا ثم تزوجت بزوج آخر ودخل بها ثم عادت
إلى الأول بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند
زفر تطلق ومما تقدم من بيان السبب الحقيقي والمجازي
علم قوله وهو أي السبب المجازي [illegible] فتبين أن
أقسام السبب ثلاثة سبب حقيقي وسبب مجازي وسبب
في معنى العلة فإن اليمين في الطلاق والعتاق سبب
له شبهة العلة أولا لأن السبب المجازي علة العلة إذ الحكم
يضاف إلى العلة فإذا أضيف إلى السبب كان سببا في
معنى العلة كسوق الدابة وقودها على ما سبق بيانهما
فإن قلت إن الشافعي تمسك في الحديث
وهو قوله عليه الصلاة والسلام لا طلاق قبل النكاح
قلت لا تمسك له به لأن تعليق الطلاق
ليس بطلاق بالإجماع وإنما يكون طلاقا عند وجود الشرط
والشرط في صورة النزاع هو النكاح فيوجد الطلاق
عنده لا قبله فلا يكون للحديث حجة له هذا
والتعليق توقف الحكم على أمر والتنجيز إثباته له
منجزا أي نقدا وإنما قيد التنجيز بالثلاث لظهور

ثمرة

ثمرة الخلاف لأنه لو طلقها ثنتين ثم عادت إليه بعد زوج
آخر قد دخلت الدار تطلق ثلاثا اتفاقا كما في الحقائق وغيره
لكن في هذا أيضا خلاف هذا حيث قال فلو قال لها إن دخلت
الدار فأنت طالق ثنتين فتزوجت بزوج آخر فدخلها
ثم عادت إلى الأول فدخلت الدار طلقت ثلاثا عند أبي
حنيفة وأبي يوسف وقال محمد وزفر بما بقي انتهى فإن
نقض المختصر هذه الصورة لاتفاق فيهما على
وقوع الثلاث أما عند محمد وزفر فلأن الباقي واحدة وهما
يكملان الثلاث وأما عندهما فلأن الثلاث المعلقة بواسطة ملكه
ثنتين فالهدم مع الواحدة الباقية وعلى هذا يحمل
ما في الحقائق وغيره فيكون الثلاث واقعة عندهما
بالدخول وعند زفر كمال الثلاث بالدخول وهو الواحدة
الباقية ثم اعلم أن المعلق بالشرط يمين في الحال فلا يتوقف
صحته على وجود المحل كاليمين بالله تعالى ولهذا لو حلف
لا يحلف فعلق الطلاق بالشرط يحنث ولو حلف لا يطلق
فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث ومن ههنا صح تعليق
الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحل في الحال فإذا كان
ابتداء التعليق بدون المحل صحيحا كان بقاؤه بدونه صحيحا
بالطريق الأولى لأن البقاء أسهل من الابتداء غالبا ومما يدل
على أن زوال الملك لا يبطل التعليق ما لو أبانها بطلقة أو
طلقتين وانقضت عدتها ثم تزوجها فوجد الشرط يقع
الطلاق المعلق بالاتفاق فعلم أن اليمين لا تبطل بزوال
الملك والعلة لغة عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير حاله
ومنه سمي المرض علة لأنه بحلوله يتغير حال البدن من
القوة إلى الضعف واصطلاحا ما بينه المصنف بقوله

وهي عبارة عما يضاف إليه الاحترازما في الاصل وهو ما
يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته واحترز به عن الشرط
ابتداء اي بلا واسطة واحترز به عن السبب والعلامة
وعلة العلة والتعليقات ثم اعلم ان العلة الشرعية الحقيقية
تتم بثلاثة اشياء الاسم والمعنى والحكم فالاول ان تكون
علة اسما اي صورة بان تكون موضوعة لموجبها ويضاف
ذلك الحكم الموجب اليها بلا واسطة والثاني ان تكون
علة معنى بان تكون مؤثرة في ذلك الحكم والثالث
ان تكون علة حكما بان يكون حيث ان يثبت الحكم عند وجودها
بلا تراخ وهو اقسام سبعة الاولى ما في الاصل
وهو سبعة اقسام وتذكير الضمير باعتبار ما يطلق
عليه اسم العلة والمعنى ان استكمال هذه الاوصاف
وعدم استكمالها منقسمة الى سبعة اقسام الاول
علة اسما وحكما ومعنى كالبيع المطلق للملك فانه
موضوع للتملك والملك يضاف اليه بلا واسطة وعلة
معنى لانها تؤثر فيه اذ هو مشروع لاجله وعلة حكما
لانه يثبت الملك عند وجوده ولا تراخي عنه والثاني
علة اسما لا حكما ولا معنى كالطلاق المعلق بالشرط فان
هذا الايجاب علة اسما لانه موضوع في الشرع لحكمه
ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط فيقال هذا
الطلاق واقع بالتعليق السابق وليس علة حكما اذ الحكم
متأخر عنه الى وجود الشرط والثالث علة اسما
ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فان البيع علة الحكم
للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر
في ثبوت الحكم لا حكما لان الحكم وهو ثبوت الملك وهو

متراخ

متراخ وكالبيع الموقوف بان يبيع انسان مال غيره من غير اجازته
فانه علة اسما ومعنى للملك وليس بعلة حكما
لتراخي الملك الثابت الى اجازة المالك وكان الايجاب
المضاف الى وقت مثل الطلاق المضاف الى وقت فانه
علة اسما ومعنى لا حكما لتأخره الى زمان ما اضيف
اليه وكنصاب الزكوة قبل الحول فانه علة اسما لانه
وضع لوجوب الزكوة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة
ومعنى لانه مؤثر في وجوب الزكوة لان الغنى يوجب
الاحسان الى الفقير والغنى يحصل بالنصاب
لا حكما لتأخر وجوب الاداء الى حولان الحول وكعقد الاجارة
فانه علة لملك المنفعة اسما لانه وضع لوجوب الزكوة
له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا
صح تعجيل الاجرة لا حكما لان حكمه تلك المنافع التي توجد
في هذه الاجارة وهي معدومة والمعدوم لا يصلح ان
يكون محل الملك فلا يكون علة حكما والرابع علة لها شبهة
بالسبب كشرا القريب فانه علة للملك والملك في القريب
علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول وهو الشراء
بواسطة فمن حيث انه لم يوجد الا بواسطة العلة كان
الشرا سببا ومن حيث ان الواسطة من احكامه وكان
العتق مع علته وهي الملك مضافا اليه كان علة لشبهة
السبب والخامس وصف له شبهة العلل وفي المغني
انه وصف لا يكون علة حقيقة ولا سببا حقيقيا ولكن
له شبهة العلل كاحد وصفي العلة التي هي ذات وصفين
كالجنس او القدر لحرمة النسيئة ونوقض بانه
انه لو وجد احد وصفيها قبل الاخر لا يكون سببا محضا

معنىً لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر
في اثبات الحكم اذ لو لم يكن له مدخل في التأثير لكان الاخر
وحده هو العلة ولم تكن العلة ذات وصفين والتقدير
بخلافه فلا يكون سببًا محضًا بل يكون له شبهة العلة ولم
تكن علة ايضًا لان العلة هي المجموع لا هو وحده
ولهذا جعلنا الجنس والقدر علة محرمة للنسيئة
فان في النسيئة شبهة الفضل اذ للنقد مزية على النسيئة
واذا كان فيه شبهة الفضل فثبتت شبهة العلة
ولا يثبت به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين
ولها علة مغلوبة فلا يثبت بما هو دونها في الدرجة
والسادس علة معنى وحكمًا لا اسمًا كآخر وصفي
العلة فان الوصف الذي يوجد آخرًا علة معنى لانه
مؤثر في الحكم وحكمًا لان الحكم يوجد عنده لا اسمًا
لانه وحده ليس بموضوع للحكم لان الموضوع له هو المجموع
فلا يكون احدهما علة حقيقية وانما يضاف الحكم
الى الوصف الاخير دون الاول لانه مرجح على الاول في التأثير
لوجود الحكم عنده كما لو قال لامرأته ان دخلت هاتين
الدارين فانت طالق فان وجد دخولهما في الملك
تطلق وان وجد في غيره لا تطلق ولو وجد الاول في
الملك والثاني في غير الملك لا تطلق اتفاقًا ولو وجد
الاول في غير الملك والثاني في الملك تطلق عند علمائنا
خلافًا لزفر فعنده لا تطلق في الصورة الاخيرة كما
في الثانية والثالثة والسابع علة
اسمًا وحكمًا لا معنى كالسفر فانه علة للرخصة اسمًا لانها
تضاف اليه في الشرع فيقال رخصة السفر لافطار

والقصر

والقصر وحكمًا لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى
لان المؤثر في ثبوتها المشقة لا نفس السفر لانها هي المؤثرة
في اثبات الرخصة لكن لما كانت المشقة باطنة تتفاوت
احوال الناس فيها ولا يمكن الوقوف على حقيقتها اقيم
الظاهر وهو السفر مقامها تيسيرًا للعباد حتى تثبت
الرخصة بنفس السفر وكالنوم المخصوص فانه
علة للحدث اسمًا لان الحدث مضاف اليه وحكمًا لانه يثبت
عنده وليس بعلة معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر
خروج النجس لكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرًا
وكان النوم المخصوص سببًا ظاهرًا لخروج النجس اقيم
مقامه ودار الحكم عليه معه وبقي من الاقسام قسم آخر لم يذكر
في الاصل وهو العلة حكمًا لا اسمًا ولا معنى وذلك كالشرط
الذي سلم عن معارضة العلة مثل حفر البئر وكأنه اهمله
لانه ذكرها في باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذي يشبه
العلة واعلم ان علل الشرع غير موجبة للاحكام
في ذاتها بل الموجب هو الله تعالى لكن الايجاب لما كان غيبًا علينا
نسب الوجوب اليها فصارت موجبة في حق العباد
بجعل الشارع اياها كذلك وفي حق صاحب الشرع
معرفات علامات خالصة والشرط وهو لغة العلامة
وشرعًا ما يتعلق به الوجود اي الحكم دون
الوجوب اي دون ان يكون مؤثرًا في وجوده واحترز
به عن العلة والمعنى انه يتوقف عليه وجود الشيء
بان يوجد عنده وجوده لا بوجوده كالدخول في قول
الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق
فان وجود الطلاق يتوقف على وجود الدخول وانما
لم تخرج العلة بالقيد الاول لان الحكم كما يوجد عنده

الشرط يوجد عند العلة لانه لا انعقاد لها الا بالشرط فاذا
توجد العلة والشرط مقترنين فيكون وجود الحكم عندهما
لا محالة لكن المؤثر في وجوب الحكم هي العلة فلا يخرج الا بالقيد
الثاني وما يطلق عليه اسم الشرط خمسة اقسام الاول
شرط محض وهو الذي يتوقف انعقاد العلة للعلية
على وجوده مثل دخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق
المعلق عليه به في قوله ان دخلت الدار فانت طالق
فان انعقاد قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق
موقوف على وجوده وليس له تاثير فيه وفي التوضيح
ان الشرط المحض حقيقي كالشهادة للنكاح والو ضوء
للصلاة او جعلي وهو بكلمة الشرط او دلالتها كالمراة
التي اتزوجها الثاني شرط في حكم العلة يعني يقوم
مقامها في اضافة الحكم اليه كحفر البئر في الطريق فانه شرط
لتلف ما تلف بالسقوط لان علته هو السقوط وعلة
السقوط هو ثقل الساقط والمشي سبب محض للسقوط
لانه يفضي اليه في الجملة وليس بعلة لانه قد يوجد
المشي فيه بلا وقوع ولكن الارض كانت مانعة من تاثير العلة
وهي الثقل وكان تاثيرها موقوفا على زوال المانع فكان
حفر البئر ازالة للمانع وايجادا للشرط لكن العلة ليست
صالحة لاضافة الحكم اليها فاضيف الى الشرط فيجب
الضمان على الحافر ولكن لا يحرم به الميراث لعدم مباشرته
القتل حتى لو القى انسان نفسه او ماله في البئر
وكان الحفر في ارضه بنفسه سقط الضمان لاضافة الحكم
الى العلة والسبب دون الشرط لصحة اضافة الحكم
اليهما وكذا المشي سبب موصوف بالتعدي لحصوله في ملك
الغير بغير اذنه واعلم ان ضمان الاموال يجب في مال

الحافر

الحافر وضمان النفس على عاقلته لان العاقلة تتحمل النفس
دون المال وكذا شق الزق الذي فيه مائع فانه شرط
للسيلان والعلة ثقل المائع وهي علة غير صالحة لاضافة
الحكم اليها فاضيف الى الشرط لان الزق كان مانعا وكان
تاثير العلة موقوفا على زوال ذلك المانع فكان الشق
ازالة للمانع وايجادا للشرط والثالث شرط له حكم السبب
وهو الشرط الذي يتخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل
مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكو ن سابقا على
ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط الفعل الاختياري
قيد بالفعل فاعل مختار احترازا عما يتخلل بينه وبين
مشروطه فعل طبيعي كحفر البئر وبقولنا لا يكون ذلك
الى اخره احترازا عما كان منسوبا الى الشرط لانه يكون فيه معنى
العلية كما في فتح باب قفص عند محمد حيث يضمن الفاتح
عنده كما سياتي وبقولنا ويكون سابقا احترازا عما كان
وجوده متاخرا عن صورة العلة كدخول الدار في قوله
ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود الدخول
هنا متاخر عن صورة العلة وهي قوله انت طالق لانه
وجد التكلم به سابقا على وجود الدخول وان كان وجود
الدخول متقدما على انعقاده علة وهو شرط محض كما
اذا حل قيد عبد فابق فان حله شرط لتلف العبد
باباقه ولكنه مشروط بزوال المانع الذي هو القيد فكان
الحل ازالة للمانع وايجادا للشرط فكان شرطا ايضا وهو
متقدم على فعل الاباق الذي هو العلة صورة ومعنى
فاشبه السبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى العلة
ولا بان علة وهو غير حادث بالحل وانقطع عن الشرط

فكان التلف مضافا للعلة فلا يضمن الحل قيمة العبد وعلى
هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف من فتح باب قفص فطار
الطير لا يضمن الفاتح لانه اعتراض عليه فعل فاعل مختار
وهو الاباق وهو الاباق حتى لو كان العبد غير مختار بان كان مجنونا لم
يلزم الضمان على من حله عند ابي حنيفة وابي يوسف
خلافا لمحمد كذا في المبسوط وقال محمد والشافعي يضمن
لان الطير انقادة للطير والعادة اذا تاكدت صارت
طبيعة فصار بمنزلة سيلان الدهن من الزق الا ان عند
الشافعي فيه تفصيل حسن وهو انه ان طار الطير على
الفور ضمن وان كان بعد ساعة لا يضمن ونقل عن محمد
في رواية مثل ذلك والرابع شرطا اسما لا حكما وهو ما يفتقر
الحكم الى وجوده ولا يوجد عن وجوده فمن حيث انه يتوقف
الحكم عليه سمي شرطا ومن حيث انه لا يوجد الحكم عنده
لا يكون شرطا حقا وذلك كاول الشرطين في حكم يتعلق بهما القول
لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فلو
دخلت المراة في المثال المذكور بعد ان ابانها الزوج احدى
الدارين حالة البينونة ثم نكحها الزوج فدخلت الاخرى
تطلق عندنا خلافا لزفر فان قلت
لا نسلم ان الاول يسمى شرطا بل الشرط هو المجموع قلت
اجمع الائمة على تسميته شرطا يكون كما قلنا الا جماع الخامس
شرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان في الزنا على ما يجي
تقريره في العلامة وانما يعرف الشرط بصيغته من
حروف الشرط كان دخلت الدار وبدلالته كقوله للمراة
التي اتزوج طالق فانه بمعنى الشرط دلالة لو نوع الوصف
في النكرة لان التزوج دخل على المراة غير معينة فكانت نكرة

والوصف

والوصف في النكرة معتبر لترتبها به فصلح دلالة على الشرط فصار
كانه قال ان تزوجت امراة فهي طالق ولو وقع وصف
التزوج في المعين بانه اشار الى المعينة وقال هذه المراة التي
اتزوجها طالق وقال هذه المراة طالق لما صلح
الوصف دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو لانه
للتعريف ومتى حصل التعريف بالاشارة لا يحتاج الى تعريف
اخر لان الاشارة ابلغ في التعريف فيبقى قوله هذه
المراة فتلغوا فيبقى في الاجنبية وتنجز في امراته واما
نص الشرط وهو صريحه فيجمع الوجهين من المعين وغير
المعين حتى لو قال ان تزوجت امراة فهي كذا او قال
ان تزوجت هذه المراة فهي كذا يقع الطلاق في الصورتين
بالتزوج والعلامة وهي لغة الامارة كالمنارة وشرعا
ما ذكره المصنف بقوله وهي ما يعرف الوجود اي وجود الحكم
من غير تعلق وجود ولا وجوب اي من غير ان يتعلق به وجود
ولا وجوب كالاحصان فلا يضمن دية المرجوم شهود الاحصان
اذا رجعوا واختار المتقدمون واكثر المتاخرين ان
الاحصان شرط الوجوب الرجم والاحصان عبارة عن
اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح
والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر صفة
الاحصان والاسلام وخالف الشافعي في اشتراط الاسلام
في الاحصان وهو رواية عن ابي يوسف لما في الكتب الستة
من حديث ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
امر برجم رجل وامراة من اليهود زنيا ولنا ما روى اسحاق
ابن راهويه والدارقطني من حديث ابن عمر من
اشرك بالله فليس بمحصن والمراد بالشرك الكفر والجواب

عن رجم اليهوديين انه كان بحكم التورية قبل نزول اية الجلد ثم نسخ الرجم بالاية لا بالحديث لان الصحيح انه موقوف والشرط فيه مقاومة الناسخ للمنسوخ والمنسوخ لنا مرفوع فلا هو يشبهه الموقوف فان قلت اية الرجم والجلد عامة ولم حصت بغير المحصن قلت لا نسلم انها عامة بل مطلقة وقيد هذا المطلق باية الرجم وهي قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا

فصل في الاهلية

اي في بيان الاهلية وهي عبارة عن صلاحية الانسان لصدور الامور الشرعية وطلبها منه وقبوله اياها وفي الاصطلاح عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهي الامانة التي اخبر الله تعالى عنها بقوله انا عرضنا الامانة الى قوله وحملها الانسان الاية وهي تثبت في الجملة بالولادة فاذا ولد الادمي كانت له ذمة صالحة للوجوب له وعليه في الحقوق **وشرط** الاهلية التي هي مناط التكليف **العقل**

اي العقل معتبر لاثبات الاهلية للخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح فكان العقل معتبرا للخطاب وفي التوضيح لما كان العقل متفاوتا في افراد الناس وذلك التفاوت اما بحسب زيادة قابلية بعض النفوس من ذلك الفيض والاشراق لشدة صفائها ولطافتها في مبداء الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها وكثافتها في اصل الخلقة متدرجا من النقصان الى الكمال او بحسب كثرة العلوم ورسوخ الملكات المحمودة فيها بترداد استعمالها باثارها واستفادتها منها مرة بعد اخرى فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم

والعمل سبب لزيادة تلك القابلية والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف متعذر فقدره الشارع بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب لتكامل القوى الجسمانية التي هي مراتب القوى العقلية مستمرة لهداية الله سبحانه **واعلم** ان لفظ العقل قد اطلق على معان كثيرة منها الجوهر المتعلق بالجسم التي بها يتمكن من ادراك الحقائق فيكتسب العلوم والامور الدقائق وكذا يطلق على بعض العلوم فيقال علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات **ومنها** ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط المصالح والاغراض ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة **وهي** صفة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه وسائر صفاته وقد خلق العقل متفاوتا فكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير ومنها انه نور في قلب يستمد به معرفة الرب وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها ولا في ايجاب شيء دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل وهو قول اصحاب الشافعي حتى ابطلوا ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله وقالت المعتزلة ان العقل علة موجبة لما استحسنه على سبيل القطع مثل معرفة الوهية الصانع ومحرمة لما استقبحه على القطع فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها بخلاف العلل العقلية لانها موجبة بنفسها وغير قابلة للفسخ والتبديل ولم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل فان قلت اتفق اهل القبلة على ان في الشرع ما لا يدركه العقل

كأعداد الركعات ومقادير الزكوات وغيرهما من الحالات والكميات
والكيفيات قلت اراد وانه ما لا يدركه العقل بحقيقته في نفسه
لا مستلزما مع نوع استحالة مثل رؤية الله تعالى في الآخرة بلا
كيف ولا جهة مما يجوزه العقل ويستحيله ومثل ان يكون الكفر
والمعاصي داخلة تحت ارادة الله لان كلا منهما مما يستقبحه العقل
وما ذكروا من الامثلة ليست كذلك اذ يدرك العقل جواز
تحققهما من غير استحالة غايته ان يكون وجه حكمهما
غير مدرك بالعقل هذا او لتخصيص محل النزاع لانه
لا نزاع للحنفية في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من
الاحكام مثل وجوب صوم آخر يوم من رمضان وحرمة صوم
اول يوم من شوال مما لم يقم للعقل دليل على استحالته ولا
للاشاعرة في ان الشرع لا يحتاج الى العقل وان للعقل
دخلا في معرفة الاحكام لانهم صرحوا بان الدليل اما
عقلي صرف او مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا
صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما
يثبت بالعقل وانما النزاع في ما يدرك العقل بنفسه حسنه
وقبحه فان الاشاعرة تقول لا حكم فيه للعقل اصلا وانما
الحكم للشرع وللعقل مدخل فيه والمعتزلة يثبتونهما
بمجرد العقل ولو لم يرد به النقل فاذا ورد يبقى نور على نور
وتمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم عليه السلام فانه قال
لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول
قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن
العقل حجة بنفسه وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال
مبين وقال لا عذر لمن عقل في التوقف عن طلب
الايمان وترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان

وكذا

وكذا من لا تبلغه الدعوة اصلا ونشأ على شاهق الجبل
مثلا اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب
الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فمعذور وعندهم
ايضا حتى تقوم عليه الحجة وهكذا روي عن ابي حنيفة
وعليه مشايخنا من اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور
في الصبي العاقل فانه يجب عليه معرفة الله وحملوا
قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي
حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ
على الشرائع من العمليات دون الاعتقاديات لكن
هذا القول موافق لقول المعتزلة في مذهب الظاهر
الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا والامام واتباعه
يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف لايجابه
والصحيح الموافق لظاهر النص وظاهر الرواية ما قاله
صاحب التقويم وفخر الاسلام وغيرهما من علماء الانام
بانا نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف
بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا
اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال
بان بلغ في شاهق الجبل ومات في الحال فاذا اعانه
الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العاقبة لم يكن
معذورا لان الامهال وادراك مدة التأمل للاستدلال
بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة
بالنظر في الآيات الظاهرة كما يشير اليه قوله سبحانه اولم
نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير
فذوقوا فما للظالمين من نصير واذا لم يحصل له معرفة
بعد هذه المدة كان لاستخفافه بالحجة او لاستخفافه

العقوبة فلا يكون معذورا وان لم تبلغه الدعوة وهذا مذهب
وسط بين غلو المعتزلة والاشاعرة في مسألة الحسن
والقبيح كالتوسط المشهور بين اهل الجبر والقدر ثم ليس
على حد الامهال دليل يعتمد عليه في المقال وما قيل
من انه مقدر بثلاثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلاثة
ايام ليس بقوي لان مدة التجربة تختلف باختلاف الاشخاص
لان العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدي في زمان
يسير ما لا يهتدي غيره في زمان كثير فيفوض تقديره الى الله
تعالى اذ هو العالم بمقدارها في حق كل شخص فيعفو
عنه قبل ادراكها ويعاقبه قبل انتهائها لكنه لا يخلد
في النار كما قالت المعتزلة وهذا هو المعروف وعليه
يحمل ما روي من الاقوال عن ابي حنيفة لا عذر لاحد
في الجهل بخالقه لما يرى من الايات الافاق والانفس مشيرا
الى قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى
يتبين لهم انه الحق وهذا في الاعتقاديات واما في
العمليات فمعذور الى قيام الحجة عليه ببلوغ الشرع اليه
وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او
اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا لان المعتبر
عندهم هو السمع دون العقل ولا يصح ايمان الصبي العاقل
عندهم وبه قال الشافعي وزفر وكذا لا يصح ردته اده عندهم
لعدم ورود الشرع متمسكين بقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا فانه تعالى نفى العذاب قبل البعثة
ولما انتفى العذاب انتفى حكم الكفر وفيه انه لا يلزم
من انتفاء حكم الكفر انتفاء صحة الايمان ولهذا
قالوا ان هذا في حق احكام الدنيا حتى يرث اباه الكافر

بعد

اسلامه ولا تبين منه امراته المشركة واما من حيث سعادة
الاخرة فالايمان صحيح كذا في المستصفى وذلك لانه ليس
من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الاخرة ثبوته في احكام
الدنيا لان احدهما ينفصل عن الاخر فان من اسلم بلسانه
دون قلبه فهو كافر في حكم الاخرة مؤمن في حكم الدنيا ولهذا
كانت تجري احكام المسلمين على المنافقين في زمنه صلى
الله عليه وسلم وعندنا يصح ايمان الصبي العاقل وان
لم يكن مكلفا به على الصحيح لسقوط الخطاب عنه بحديث
رفع القلم عن ثلاث ودفعا للحرج لان صحته تتوقف
على وجوب الاداء بل على مشروعيته في نفسه فقط
كصوم المسافر مع ان الايمان غير متنوع الى فرض
ونفل فلا يكون له صفة اخرى غير الفرضية ولذا لم
يجب عليه التجديد بعد البلوغ حتى حكم ابو حنيفة
ومحمد بصحة ردته في حق احكام الدنيا والاخرة استحسانا
ولذا تبين منه امراته ولا يرث من اقاربه المسلمين
ولكن لا يقتل بارتداده على الاسلام الا ان دمه هدر لو
قتله احد قبل البلوغ او بعده لا يجب عليه شيء كا
لمرتدة لا تقتل ولو قتلها احد لا يجب عليه شيء وقال
ابو يوسف والشافعي لا يصح ردته في حق احكام الدنيا
لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض
ومما يدل على صحة ايمان الصبي قول علي كرم الله وجهه
مفتخرا شعر

سبقتكم الى الاسلام طرا ... صغيرا ما بلغت اوان حلمي

واجيب عنه انه يحتمل ان يراد من العذاب المنفي
العذاب الدنيوي فلا ينهض حجة او نقول المراد منها تعذيب

ما لا يوقف عليه إلا بالسمع ونحن نقول به فيمن أسلم في دار الحرب
ولم يبلغه السمع فإنه لا يكون معذبا على ترك الشرائع
كالصلاة والزكاة فإن العقل لا اهتداء له في ذلك أو المراد
بالعقل أي المنفي عندنا الاستئصال أي لا يعذبون تعذيب
الاستئصال إلا بعد ظهور الحجة السمعية الشرعية فلا ينافي في
التعذيب الموقت بعد ظهور إحدى الحجتين وهو العقل وإنما
أسند للأبوين بقوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة
فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما رواه البخاري
من حديث أبي هريرة فهو مطابق لمذهبنا لأن المراد أو نشوء
على الإسلام فإيمانه صحيح وكذا إيمان الميثاق يؤيد مذهبنا
لا سيما على قاعدة الاستصحاب هذا وقد اختلف
العلماء في المراد بالفطرة على أقوال كثيرة ذكرها العسقلاني في
في شرح البخاري أشهرها أن المراد بها الإسلام استدل
الإمام أحمد بهذا الحديث على إسلام الطفل الذي يموت
أبواه كافرين لا حجة له فيه فقد استمر عمل الصحابة
ومن بعدهم على عدم التعرض لأطفال أهل الذمة وقد
ساق العسقلاني في شرح البخاري عشرة مذاهب
في أطفال المشركين قال لم يرد فيه حديث صحيح يعتمد
عليه انتهى واعلم أنه تعالى قال وإذ أخذ ربك من بني آدم
من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم
قالوا بلى فهذه الآية إخبار عن عهد جرى بين الله تعالى
وبين ذرية بني آدم وعن إقرارهم بوحدانية الله تعالى
وربوبيته والإشهاد عليهم دليل على أنهم بوحدانيته
يوجب إقرارهم بمجرد إخبارهم عن أداء حقوق تجب
للرب سبحانه على عباده فلا بد لهم من وصف به يكونون

أهلاً

أهلا للوجوب عليهم فتثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي
والشرعي فقاله وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه والعرب
كانوا ينسبون الخير والشر إلى الطير فإن مر سانحا يتيمنون
به وإن مر بارحا يتشاءمون به فاستعير الطائر لما هو
في الحقيقة سبب للخير والشر وهو القضاء والقدر أو
أعمال العبد فإنها وسيلة لهم إلى النفع والضر فدلت
هذه الآية على لزوم العمل للإنسان ومحل ذلك اللزوم
هو الذمة فقوله في عنقه استعار العنق لذلك
الوصف المعنوي الذي به يلزم التكليف لزوم القلادة
أو الغل العنق وقال تعالى وحملها الإنسان فهذه
الآية تدل على خصوصية الإنسان بتحمل أعباء التكاليف
ووجوبها عليه ثم لما كان هذا الفصل لبيان أحوال
المكلف ذكر فيه ما يختلف به الأحوال فقال وهي نوعان
أي الأمور العوارض على الأهلية نوعان سماوي أي ومكتسب
وهو ما كان للعبد فيه اختيار كسبا والسماوي ما ثبت به
ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد
فيه ولهذا نسب إلى السماء لأنه خارج عن قدرة العبد
فيه وهذا معنى قوله تعالى من قبل الله تعالى وقدم
السماوي على المكتسب لكونه أكثر تغييرا وأظهر تأثيرا
ومجموع النوعين ثمانية عشر أحد عشر سماوية
وسبعة مكتسبة وهو أحد أصناف النوع السماوي
الصغر بكسر ففتح ضد الكبر وذكر الصغر في العوارض
مع أنه ثابت بأصل الخلقة لأن الصغر لا يدخل في ماهية
الإنسان لأن حقيقته حيوان ناطق به فكان أمرا عارضا
لا ذاتيا ولأن الإنسان قد يخلو عن الصغر كآدم

وهما عليهما السلام وقدم الصغر على سائر اصناف النوع
السماوي وذكر الموت آخرا لان الصغر اول حال الانسان
والموت آخرها والمذكور بينهما احوال تعرض بين الولادة والموت
فناسب ان يذكر الاول اولا والآخر آخرا والمتوسط متوسطا
وحكمه ان يوضع عنه العهدة يعني انه يسقط عنه ما
يحتمل السقوط عن البالغ بالعذر كالصلاة والصوم
ويصح من الصبي بان يباشر بنفسه لقوله عليه السلام
مروا صبيانكم سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا اي
ضرب تاديب بحقوق الله كالايمان وفروعه فيصح من الصبي
وللصبي ان يباشر غيره لاجله ما لا عهدة فيه اي لا ضرر فيه
كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض لان الصبي مظنة
المرحمة طبعا لان كل طبع سليم مائل الى الترحم عليه
شرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا الحديث
ولا يحرم الصبي عن الميراث بقتل مورثه عمدا او خطأ
بخلاف الكفر والرق اما الرق فلان الوراثة خلافة
في الملك والرق ينافي الملك واما الكفر فلقوله تعالى
ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث
مبني على الولاية والجنون وهو آفة تخل الدماغ وتبعث
على الاقدام على ما يضاد مقتضى العقل الا بادراك من
غير ضعف في اعضائه وحكمه انه تسقط العبادات المحتملة
للسقوط كالصلاة والصوم ولا تسقط ضمان المتلفات
ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب كما لا تسقط
عن الصبي وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها
من المضار غير مشروع في حقه الا ان الجنون اذا لم يمتد
يلحق بالنوم ويجعل كان لم يكن عند علمائنا الثلاثة

استحسانا

استحسانا لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا للحرج على المكلف
في ايجاب القضاء بعده والحق بالنوم والاغماء واما اذا امتد
صار لزوم القضاء الادا مؤديا الى الحرج في القضاء لدخوله
في حد التكرار وهذا استحسان في الجنون العارض
بان بلغ عاقلا ثم جن واما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا
او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه
قضاء ما مضى وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو
بمنزلة العارض وقيل الاختلاف على العكس
وتظهر ثمرة الخلاف فيمن بلغ مجنونا ثم افاق قبل
مضي شهر رمضان او قبل تمام يوم وليلة فانه لا يجب عليه قضاء
ما مضى من شهر رمضان وما فاته من الصلوات عند محمد
خلافا لابي يوسف ثم لما لم يكن للكثرة نهاية تمكن ضبطها
اعتبر ادناها وهو ان تستوعب الجنون وظيفة الوقت
وهو اليوم والليلة في حق الصلاة لانه وقت جنس
الصلاة وجميع الشهر في حق الصوم حتى لو افاق ساعة
من شهر رمضان ليلا او نهارا لزمه قضاء جميع الشهر في
ظاهر الرواية ثم اشترطوا في الصلاة التكرار ليثبت الكثرة
ليتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعني
جنس الصلاة فاشترط تكرارها وذلك بان تصير الصلوات
ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر وهو
الوقت مقام الواجب تيسيرا على المكلف في سقوط
القضا وهذا استحسان وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا جن
قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعده قبل العصر
فانه لا يجب القضاء عندهما لتكرار الوقت بزيادة على يوم
وليلة ويجب عنده لعدم جنس الصلاة حيث لم يصر ستا

ولو استمر الجنون وحل وقت العصر لا يقضي اتفاقا واستشكل
الفرق بين هذه المسألة وبين ما اذا كثرت الفوائت حتى سقط
الترتيب فان اباحنيفة وابا يوسف جعلا الكثرة بمضي
يدخول وقت السادسة بخلافه هنا واجيب
بان محمدا اعتبر الاحوط هنا وهناك رفع الحرج وهما تمسكا
بالاثر عن علي وابن عمر فيهما باتيان على اصلهما لولا وجود
الاثر ثم اعلم ان الخلاف المذكور بين ابا حنيفة ومحمد
وابي يوسف ذكره فخر الاسلام في اصوله وهو ظاهر زاده
وفي المبسوط وصاحب الهداية وذكر ابو
الليث وشمس الائمة السرخسي ان اعتبار الساعات
رواية عن ابي حنيفة وذكر صاحب المنظومة والطحاوي
الخلاف بين ابي حنيفة ومحمد ولم يذكر قول ابي يوسف
وقال ابن الملك عند قول الاكمل وحد الامتداد في حق
الصلاة ان يزيد على يوم وليلة لكن باعتبار الصلوات
عند محمد وباعتبار الساعات عندهما فتامل واما حد
الامتداد في حق الزكوة فباستغراق الحول وهو رواية
عن ابي حنيفة وابي يوسف وهو الاصح وروى هشام
عن ابي يوسف انه اقام اكثر الحول مقام كله تيسيرا
وتخفيفا على المكلفين لتزيده الى السقوط والنصف
عندنا بالاقل فقول ابن الملك وابي يوسف اقام اكثر الحول
مقام الكل ليس بظاهر وفي التوضيح الجنون مسقط
لكل العبادات لمنافاته القدرة ولهذا عصم الانبياء عليهم
السلام عنه وحينئذ لم يمكن الاداء فيسقط الوجوب
لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم
الحرج على انه لا ينافي اهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء

ذمته

ذمته وهو اهل للثواب واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل
ويصح تبعا ويصير مرتدا تبعا لابويه والنسيان وهو لا ينافي الوجوب
في حق الله لانه لا يعدم العقل والذمة فان فاتت صلوة عن
المكلف بالنسيان لا يسقط الوجوب عنه ويلزم القضاء المذكور
لقوله تعالى واقم الصلاة لذكري لكن النسيان اذا كان غالبا
كما في الصوم لان النفس مائلة طبعا الى الاكل والشرب
فاوجب ذلك نسيان الصوم وكالتسمية في الذبيحة فان
ذبح الحيوان يوجب هيبة وخوفا ونفور الطبع منه وتغير
حال الانسان فتكثر الغفلة عن التسمية في هذه الحالة
لا محالة وكسلام الناس في القعدة الاولى لانها محل السلام
وليس للمصلي هيئة مذكرة انها القعدة الاولى فيكثر النسيان
فيه فحينئذ يكون عفوا لان النسيان من جهة صاحب الحق
بلا اختيار للعبد فيه لكن لا يجعل النسيان عذرا في حق
العباد حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان
والنوم وهو فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار
منه فتمنع حواسه الظاهرة والباطنة عن العمل وتحبس
العقل عن استعمال قيامه فيعجز به العبد عن اداء الحقوق
فهو يوجب تاخير الخطاب في حق العمل للاداء لانه لما لم
يمتد غالبا لم يكن في وجوب القضاء عليه حرج فلا يمنع
الوجوب لاحتمال الاداء بالانتباه او القضاء على تقدير
عدم الانتباه وينافي الاختيار لانه اصلا بالتمييز ولم
يبق للنائم تمييز قطعا حتى بطلت عباراته في الطلاق
والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء ولم يتعلق
بقراءته وكلامه وقهقهته في الصلاة حكم حتى لا تفسد
صلاته ولا يكون حدثا فاذا قرا المصلي في صلاته

بعد محمد

فاما وهو نايم لم تصح قراءته ولذا لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده
لصدورها لا عن اختيار وكذا اذا تكلم النايم في الصلاة
لم تفسد صلاته لانه ليس بكلام وكذا قهقهة النايم
لا يكون حدثا وهو مختار فخر الاسلام قيل وعليه الفتوى
وفي العناية والخلاصة والنوادر تفسد صلاة النايم
بكلامه من غير ذكر خلاف وفي النوازل وهو المختار
لاطلاق النص واذا قهقه النايم في الصلاة تبطل
الوضوء والصلاة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير
الفارق بين النوم واليقظة واما الصلاة فلان النايم
فيها كالمستيقظ شرعا وفي غاية شرح الفتاوي انها تبطل
الصلاة دون الوضوء وبقي من العوارض السماوية التي
لم يذكرها المصنف وخالف اصله باختصار محل الاغماء
وهو نوع مرض يضعف القوى ولا يزيل العقل بخلاف
الجنون فانه يزيله وحكمه كالنوم في منافاة الاختيار
حتى بطلت عباراته بل الاغماء اشد من النوم في فوت
الاختيار لان النوم يمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء
فهو حدث بكل حال سواء كان مضطجعا او قايما او ساجدا
بخلاف النوم فانه ليس بحدث في بعض الاحوال واذا امتد
بان زاد على يوم وليلة كما تقدم يسقط به الاداء والقضاء
في الصلوات لا النوم واما في الصوم فلا لان امتداده نادر
فلا يعتبر وعند الشافعي من اغمي عليه وقت صلاة كاملة
لا يجب عليه القضا لان القضا وجوب القضا يبتني على
وجوب الاداء ولكنا استحسنا بحديث علي كرم الله وجهه
انه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر
اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوات وابن عمر اغمي عليه

اكثر من يوم وليلة فلم يقض والرق وهو عجز حكمي حيث لا يقدر
على ما يقدر الحر عليه من الاحكام كالشهادة والولاية
والقضاء وملك المال وغيرها شرع جزاء على الكفار
لان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى ولم
يتاملوا في اياته الدالة على وحدانيته سبحانه جازاهم
بالرق وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهايم في التملك
في اصل وضعه واشد اثبوته وسوينا في مالكية المال
حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري سواء كانت المعدة
للوطي ملكا للسيد فكانت ملكا للمكاتب وان اذن لهما المولى
بذلك كما لا يملكان الاعتاق لان التسري من احكام الملك
كالاعتاق والمدبر يعرف حكمه بالاولى فلا يملك من فيه رق
وطي امة الا بعقد نكاح لان التسري من احكام الملك
كالاعتاق فلا يملكه الا من يملكه وملك المكاتب ناقص
ولذا لا ينفسخ النكاح بملك زوجته ولا تصح منه حجة الاسلام
حتى لو حجوا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة من شرايط
وجوب الحج ولا قدرة للعبد اصلا لان منافعه للمولى
وباذنه لا يخرج عن ملكه فكان اداؤه حاصلا بما هو ملك غيره
فلا يقع عن الفرض بخلاف ساير القرب من الصلاة و
الصوم لان القدرة التي يحصل بها الصوم او الصلوة ليست
للمولى بالاجماع وبخلاف الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى
حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط
لذاته وانما شرط للتمكن من الفرض دفعا للحرج ولا شك في
الرق مالكية غير المال كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح
لحاجته اليه لانه لا يملك الانتفاع بامة المولى وطيا
عند الحاجة كما يملك الانتفاع بمال مولاه اكلا ولبسا وليس

لأن أهلية ملك يمين فلا طريق له لدفع هذه الحاجة إلا النكاح
وإلا فقد يقع في السفاح وإنما توقف نفاذه على إذن
المولى لأن النكاح مستلزم للمهر وفي إيجابه بدون رضى
المولى إضرار به لأن المهر يتعلق برقبته إذا لم يوجد
له مال آخر يتعلق به وما لم يتناوله حق المولى ولهذا لو
لو أسقط حقه عن ماليته بالإعتاق نفذ النكاح
الصادر من العبد بدون إجازته فعرفنا أن العبد
مالك للنكاح فإن قلت لو كان مالكا للنكاح لما ملك المولى
جبره على النكاح قلت إنما يملك الإجبار تحصينا للملكة
عن الزنا الذي هو سبب النقصان وكذا مالك للدم
والحياة لأنه يحتاج إلى البقاء ولا بقاء إلا به ولهذا لا يملك
المولى إتلافه [illegible] وصح إقرار العبد بالقصاص لأنه
أقر بالدم وهو في ذلك مثل الحر وكذا حكم سائر الحدود
وينافي الرق كمال الحال في أهلية الكرامات الموضوعة
للبشر في الدنيا أما الكرامات الموضوعة للبشر في
الدنيا أما الكرامات الموضوعة في العقبى فإن العبد
يساوي الحر فيها لأن أهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر
على العبد في هذا المعنى ولكن أثر في التنصيف كما دل
عليه إشارة قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات
من العذاب وكما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال لا يتزوج
أكثر من اثنتين ولقوله عليه السلام طلاق الأمة اثنتان
وعدتها حيضتان وإنما ورد بلفظ التثنية فيهما لعدم جواز
التبعيض في الطلاق والحيض والعته [illegible] فيهما وهو
آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام
يشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين

وكذا

وكذا لا يصح إسلامه وتوكيله ببيع مال غيره وإعتاق عبد غيره ويصح
منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه يمنع من العهدة وهو
التزام شيء فيه مضرة فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع
بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة
ولا يصح طلاق امرأته ولا إعتاق عبده ولو بإذن الولي ولا بيعه
ولا شراؤه بدون إذن الولي ويسقط عن المعتوه الخطاب كالصبي
حتى لا يجب عليه العبادات ولا تثبت في حقه العقوبات ويولى
عليه ولا يلي على غيره ولو أتلف مال الغير يضمن والحيض
والنفاس وجعلا إحدى العوارض لاتحادهما صورة وحكما
وهما لا يعدمان أهلية بوجه لا أهلية الوجوب ولا أهلية
الأداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن فكان ينبغي
أن لا يسقط بهما الصلاة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة
للصلاة شرط على وفق القياس كالطهارة عن سائر
الأحداث وفي فوت الشرط فوت الأداء والصلاة شرعت
بصفة اليسر ولهذا أسقط القيام إذا كان في حرج وكذا
القعود فلا يجب عليهما القضاء وجعلت الطهارة عنهما
شرط الصحة الصوم ثبت على خلاف القياس إذ الصوم
يتأدى بالحدث والجنابة لولا النص وهو قوله عليه السلام
تدع الحائض الصوم والصلاة أيام أقرائها ولم تفتقر
إلى القضاء لحديث عائشة رضي الله عنها حين سألتها معاذة
العدوية ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة
قالت كان يصيبنا ذلك على عهد رسول الله صلى الله
عليه وسلم فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة
كما رواه الشيخان مع أنه لا حرج في قضاء الصوم بخلاف
الصلاة ففي قضائها حرج والمرض وهو حالة للبدن

يزول بها عند ان الطبيعة وهو لا ينافي اهلية وجوب الحكم سواء
كان من حقوق الله او العباد ولا اهلية العبادة لان المرض
لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض
وطلاقه وسائر ما يتعلق بالعبارة ولكنه من اسباب
العجز فشرعت العبادات عليه بقدر العبادة الاستطاعة
حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا
او مضطجعا ان لم يقدر على القعود وهو من اسباب
تعلق الوارث والغريم بماله ففي حق الوارث بالثلثين
وفي حق الغريم بالكل فان قلت صح الايصاء
مع وجود سبب الحجر وتعلق حق الورثة قلت
صح استحسانا بالسنة لقوله عليه السلام ان الله تصدق
عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوها
حيثما شئتم ولان الانسان لما كان مغرورا باملة مقصرا
في عمله يبقي له الشارع ثلث ماله عند حلول اجله تحت
تصرفه ليتدارك ما فرط فيه حتى عند حلول ازمنته
فضلا منه سبحانه ورحمة في فتنته والموت وهو ينافي
احكام الدنيا مما فيه تكليف لعدم القدرة والاختيار
حتى بطلت الزكاة وسائر القرب عن الميت لفوات
عزيمته وهو الاداء عن اختيار فلا يجب اداؤها من التركة
عندنا خلافا للشافعي حيث تجب الزكاة في تركة
الميت وان لم يوص بها بناء على ان الفعل هو المقصود
وعندنا في حقوق الله تعالى كما يشير اليه قوله سبحانه
اتوا الزكوة فان المامور هو اعطاؤها ولهذا
لا تتادى بغير النية وعنده المال هو المقصود لا الفعل
حتى لو ظفر الفقير بمال الزكاة كان له ان ياخذ مقدار

الزكاة

الزكاة عنده كما في دين العباد وعندنا لما تتولها ولاية الاخذ
وانما يبقى عليه الاثم لا غير لان الاثم من احكام الاخرة وهو
ملحق بالاحياء في تلك الاحكام واعلم ان الاحكام
على نوعين احكام الدنيا واحكام العقبى والاول
على اربعة اقسام احدها الذي هو من باب التكليف كوجوب
الصلاة وغيرها وثانيها ما شرع على العبد لحاجة غيره
وثالثها ما شرع له لحاجته ورابعها ما شرع لحاجته
لكن لا يصلح لحاجة الميت اذا عرفت ذلك فالموت ينافي
القسم الاول من احكام الدنيا لان التكليف من باب القدرة وهي
منتفية عنه واما القسم الثاني وهو ما شرع على الميت
من الاحكام لحاجة فهو على نوعين الاول ما يكون متعلقا بعين
من الاعيان والثاني ما يكون متعلقا بذمته فان كان حقا متعلقا
بالعين كالمرهون والمستاجر والمبيع والوديعة فان حق
المرتهن متعلق بالمرهون وحق المستاجر بالمستاجر وكذا في
غيرهما والمقصود صاحب الحق هو ذلك العين لا ان حوائجه
تنقضي بالمال والفعل تبع فيبقى ببقاء تلك العين بعد
موته من كان العين في يده ولهذا لو ظفر به كان له ان ياخذه
وان كان الامر المشروع عليه لحاجة غيره دينا ولم يبق محله الذمة
حتى ينضم الى الذمة مال او ما يوكد به الذمة وهو ذمة الكفيل
ثم لكونه ذمة الميت لا تحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة
ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذ لم يبق كفيل
وقالا تصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع
مبرئا عن الدين ولو تبرع به حل الاخذ من المتبرع ولهذا
يطالب به في الاخرة اتفاقا الا انه عجز عن المطالبة لافلاس
الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عنها لا يمنع صحة

الكفالة لولا الكفالة عن حي مفلس وان كان المشروع حقا للميت
يبقى لاجله ما تنقضي به الحاجة لاجل بقائها ما تنقضي به الحاجة
ثم لاجل بقائها ما تنقضي به حاجته بعد موته فقدم جهازه وهو كلفة
دفنه وهو ما يواري عليه لحده لان حاجته الى التجهيز اقوى من
قضاء الدين كما ان لباسه حال حياته يقدم على قضاء دينه ثم قضاء
ديونه ان فضل شيء وقدم قضاء الدين على الوصية
لان الحاجة [illegible] لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط
الواجب اهم ثم تنفذ وصاياه من ثلثه وقدم على الارث
لان حاجته اليه اقوى من حاجته الى الميراث ثم وجب
الميراث بطريق الخلافة عنه لقوله عليه الصلاة والسلام
ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون
الناس فيصرف ماله الى من يتصل به نسبا من قرابة او
سببا من زوجية او حسبا من دين كخزانة المسلمين فيوضع
في بيت المال ليقضى به حوائج المؤمنين ولاجل ان الموت
لا ينافي الحاجة تغسل المرأة زوجها في عدتها لبقاء ملك
الزوج في العدة لان المالكية شرعت لدفع حاجة المالك
والمالك هنا هو الزوج يحتاج الى الغسل بخلاف ما اذا
ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة له وقد
بطلت اهلية المملوكية بالموت لما قلنا انها شرعت لقضاء
حاجة المالك ولا تقدر على قضاء حوائجه من المملوك بعد
الموت فلا يبقى بعده الا يرى انه لا عدة عليه بعدها وقال
الشافعي يغسلها زوجها كما تغسل زوجها لقوله عليه السلام
لعائشة لو مت لغسلتك وجوابه ان معنى غسلتك
قمت باسباب غسلك وما يصلح لحاجة الميت كالقصاص
لانه شرع عقوبة لدرك الثار وهو تشفي الصدور

من

من الحقد والضجر لابقاء الحيوة على الاولياء بدفع شر القاتل
فالميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء وقد وقعت الجناية على اوليا
الميت من وجه لانتفاعهم بحياته فاوجبنا القصاص للورثة
ابتداء والمعنى انه لا يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم
كسائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداء لحصول التشفي لهم دون
الميت كالسبب انعقد للميت لان المتلف حياته وكانت
ينتفع بحياته اكثر من انتفاع الورثة فكانت الجناية
واقعة في حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه
لكن الميت لما خرج عن اهلية الوجوب لم يجب ابتداء للولي
القائم مقامه على سبيل الخلافة ولو [illegible] قوله
تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا
فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث
ويصح عفو الوارث قبل موت المجروح لان الحق باعتبار
نفس الواجب للوارث وقال ابو حنيفة ان القصاص
غير موروث اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام
الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا من ان الغرض درك
الثار وذلك يرجع الى الورثة فان قيل
على هذا ينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص لحضور
الكل وليس كذلك اذ لو عفا احدهم بطل قلنا القصاص
واحد لا يحتمل التجزي فيثبت لكل واحد كملا كولاية
الانكاح للاخوة فاذا بادر احدهم واستوفى لا يضمن
شيئا للاخوين لانه تصرف في خالص حقه وقال ابو حنيفة للكبير
ولانه الاستيفاء قبل بلوغ الصغير وانما لا يملك الكبير
اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو من الغائب ورجحان
جهة وجود العفو لانه مندوب ولا عبرة بتوهم العفو

بعد البلوغ لانه قبله ابطال حق الكبير يقينا بالاحتمال فقال لا
القصاص موروث وعندهما لا طلاق لفظي فيما اذا كان بعض
الورثة غايبا واقام الحاضر البينة عليه تعتد لما لم يكن
موروثا كلفه الغايب ان يعيد البينة عند حضوره ولا
نقضي لهما بالقصاص قبل الادعاء فيحبس القاتل حتى
اقام الحاضر البينة عند حضور الغايب لان احد الورثة
انتصب خصما عن الميت ومنه ان اقام هكم بينة لم يجب
اعادتها واما اذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو
البعض صار موروثا بالاتفاق حتى تقضى ديونه منه
وتنفذ وصاياه ووجب القصاص للزوجين كما في الدية
والمعنى ان القصاص لما كان ثابتا للورثة ابتداء عنده
ومنتقلا اليهم من الميت عندهما وجب القصاص
للزوجين اتفاقا بناء على الاصلين لان الزوجية
تصلح سببا لدرك الثار لان المحبة بالزوجية تكون
مثل المحبة بالقرابة فثبت لهما استحقاق القصاص
كما ثبت لهما استحقاق الارث في الدية عندهم
وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان
وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع بالموت
قلنا روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر
الضحاك بان يورث امرأة اشيم من عقل زوجها اشيم يعني
من ديته وهو مذهب عامة الصحابة ثم للميت حكم الاحياء
في احكام الآخرة وهي اربعة انواع منها ما يجب له على
الغير من الحقوق المالية والمظالم ومنها
ما يجب عليه من الحقوق والمظالم ومنها ما يلقاه من
الثواب باعتبار الطاعات ومنها ما يلقاه من العقاب

بواسطة

بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات فله في جميع هذه
الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم الآخرة كالمهد للطفل
من حيث انه وضع للخروج ومكتسب هذا معطوف
على قوله سماوي وكان الانسب للمقابلة ان يقال وكسبي
بل يقال الهي وخلقي والمقصود ان العوارض نوعان سماوي
وقد سبق بيانها ومكتسبة وهو ما يكون لاختيار العبد
في حصوله مدخل وهذا معنى قوله وهو من جهة
العقل الجهل وهو معنى يضاد العلم وانما جعل كسبيا
وعارضيا مع كونه اصليا قال تعالى والله اخرجكم من بطون
امهاتكم لا تعلمون شيئا لكونه خارجا عن حقيقة الانسان
او لانه لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم كما يشير
اليه قوله سبحانه وجعل لكم السمع والابصار والافئدة
لعلكم تشكرون جعل ترك اكتسابه بالتحصيل واختيارا وهو انواع
منها جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر
بالله تعالى بعد وضوح الآيات والدلالات على وحدانيته
وظهور المعجزات على ايدي رسله فانه انكار بمنزلة
انكار المحسوسات وكجهل صاحب البدعة بصفات الله
تعالى كجهل من انكر كونه تعالى فاعلا بالاختيار وكقول
المعتزلة بنفي الصفات وانه حي بلا حياة وعالم بلا علم
وقادر بلا قدرة وهكذا الى اخر الصفات وكقول المشبهة
بانها حادثة قابلة للزوال وكانكار عذاب القبر وسؤاله
والميزان والصراط والشفاعة لاهل الكبائر وامثالها وهذا
نوع من الجهل دون جهل الكافر لان صاحب البدعة
يتاول بالقرآن ويصرفه عن ظاهره الدال على خلاف معتقده
ويحمله على وفق معتقده لانه يتبع المتشابه من وراء ظهره

كالكافر ولكنه لا يكون عذرا في الآخرة لانه مخالف للادلة القطعية
من الكتاب والسنة وكذا قول القائل من الحكما بنفي حشر
الاجساد ومن الجهمية بانكار خلود النار والجنة وامثالهما
ومن ساير الفرق الاسلامية المائلين عن طريق اهل السنة
والجماعة كالوجودية والمجسمة والحلولية من جهلة الصوفية
مما يخالف مذاهبهم الادلة القطعية وكجهل الباغي وهو
الذي يخرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق
والامام على الباطل متمسكا بدليل فاسد عند العالم
الكامل واما ان لم يكن له دليل فحكمه حكم اللصوص وكجهل
من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة اما الاول
فكحل متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى
ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه كذا ذكره علماؤنا ويعنون
به الشافعي ومن وافقه ولكن لا يخفى انه ليس مخالفا
للكتاب بل للظاهر فان نص الكتاب ليس بقطعي الدلالة
هنا فان قوله وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون
قيدا للنهي عن اكل ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل
ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر عليه غير
اسم الله لقوله وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل
لغير الله به واما الثاني فكالفتوى ببيع امهات
الاولاد فان داود والاصفهاني ومن تابعه ذهبوا
الى جواز بيعها لحديث جابر رضي الله عنه كنا نبيع
امهات اولادنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهذا مخالف للحديث المشهور وهو قوله
عليه الصلاة والسلام ايما امة ولدت من سيدها فهي
معتقة عن دبر منه ونحوه انها لفقيها تشاهد

ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام
البينة على المدعي واليمين على من انكر كذا ذكره ابن الملك
فتدبر فانه مذهب الشافعي ومنه نعلم والله اعلم
قال الشارح فهذا لا يصلح عذرا في الآخرة لو منوع دليل
ما جهل وفيه ان المجتهد اسير الدليل وهو قد يكون جليلا
عنده ويكون خفيا عند غيره هذا وفي التوضيح
جعل القضاء بالشاهد واليمين مخالفا لقوله تعالى فان
لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان على ما سبق تقريره
واما مخالفة السنة المشهورة فجعله كالتحليل بدون
الوطء على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة
حديث العسيلة وكالقصاص في مسئلة القسامة فانه
اذا وجد لوث اي علامة القتل استحلف الاولياء
خمسين يمينا سواء كان الدعوى عمدا او خطأ وهذا عند
الشافعي واما عند مالك فيقضى بالقود ان كانت الدعوى
في العمد وهو احد قولي الشافعي وفيه خلاف قوله عليه السلام
البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا الحديث
وحديث العسيلة من المشاهير ومنها الجهل في موضع الاجتهاد
الصحيح بان وقع في موضع يتحقق فيه اجتهاد صحيح بان
لا يكون مخالفا للكتاب والسنة او في موضع الشبهة بان وقع
في موضع يكون فيه اشتباه على الفقيه فضلا عن الجاهل ولم يكن
فيه اجتهاد صحيح وهذا النوع من قسميه
يصلح ان يكون عذرا وشبهة دارئة للحد والكفارة كجهل
المحتجم اذا افطر اذا ظن ان الحجامة فطرته وظن انه على تقدير
الاكل بعده لا تلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان
جهله عذر لانه ظن في موضع الاجتهاد فان الحجامة عند

الاوزاعي تفسد الصوم وتفطر الصايم فلا تلزمه الكفارة لعدم
الشبهة كذا اطلقه صاحب المنار في شرحه لكن ذكر شيخ
الاسلام خواهرزاده ان الصايم لو احتجم فظن ان ذلك يفطر
ثم اكل متعمدا ولم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث
وهو قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم او بلغه وعرف
تاويله او نسخه وجبت عليه الكفارة لان ظنه مجرد جهل
حصل في غير موضعه وهو غير معتبر فان انعدام الصوم
بوصول شي الى الباطن ولم يوجد واما اذا استفتى فقيها
يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فاكل بعد عمدا لا تجب
عليه الكفارة لان على العامي التقليد للمفتي وان كان
مخطيا وكذا اذا بلغه الحديث ولم يعرف نسخه ولا تاويله
فلا كفارة عليه في الوجهين عند ابي حنيفة ومحمد
والحسن بن زياد لان الفتوى عمدة القاضي وان احتملت
الخطا والحديث لا يكون ادنى درجة من الفتوى واذا كان
منسوخا ولم يعرف نسخه وقال ابو يوسف عليه
الكفارة اذا افطر بعد الحجامة متعمدا على ظن انها فطرته
ولو بلغه الحديث ما لم يستفت لان معرفة الاخبار مفوضة
الى الفقها فليس للعامي ان ياخذ بظاهر الحديث لجواز ان
يكون مطروفا عن ظاهره او منسوخا وانما له الرجوع الى
الفقها فاذا لم يسال فقد قصر فلا يكون معذورا في ترك
الواجب فتبين ان الظن في هذا الموضع بدون اعتماده
على فتوى او حديث ليس بمعتبر وان قول الاوزاعي في ذلك
ليس شبهة كقول من قال بفساد الصوم بالغيبة لانه مخالف
للقياس فلا يكون معتبرا في سقوط الكفارة وينبغي
ان يكون هذا فيما اذا لم يبلغه قول الاوزاعي اما اذا بلغه

وعمل

وعمل به فلا كفارة لانه لا يكون ادنى حالا من ان يستفتي فقيها
فيفتيه بالافطار ولما لا يخفى من علو شان الاوزاعي فانه
مالكا والثوري كانا يمشيان في ركابه ويسوق احدهما ويقود
الاخر مركوبه وان كان قوله في ذلك مخالفا للقياس لما في
حديث الحجامة من امكان قياس الخارج المتنفع به في
افساد الصوم على الداخل المنتفع به بخلاف حديث
الغيبة فانه خال عما يتوهم اجراء القياس فيه ثم اعلم
ان دليل الاوزاعي حديث افطر الحاجم والمحجوم كما رواه الترمذي
ودليل الجمهور انه عليه السلام احتجم وهو صايم رواه البخاري
وغيره وكان ذلك في السنة العاشرة وقوله افطر الحاجم
في السنة الثامنة فيكون ناسخا وقد صرح الشافعي وابن عبد
البر بالنسخ وذهب بعضهم الى انه ليس بمنسوخ
وان هذا الحديث ليس بناسخ لانه لا يصلح ان يكون ناسخا لانه
عليه السلام كان صايما محرما ولم يكن قط محرما مقيما ببلده
واولوه بان المراد تعرض للفطر اما الحاجم فلانه لا يامن من
وصول شي من الدم الى جوفه عند المص واما المحجوم فلانه
لا يامن من ضعف قوته بخروج الدم فيؤول الى الفطر وقال
ابن خزيمة وشنع لان هذا الحديث ليس بناسخ لانه
لا يصلح ان يكون ناسخا لانه عليه السلام كان صايما محرما ولم
يكن قط محرما مقيما ببلده واولوه بان المراد تعرض للفطر
ورد في حاجم ومحجوم كانا يغتابان الناس وفيه ان الغيبة
لا تفطر الصايم عند الجمهور ثم اعلم ان ممن ذهب علي وعايشه
وعطا واحمد بن حنبل واسحاق وابو ثور وابن خزيمة
وابن المنذر وابو الوليد بن حبان ان الحجامة تفطر ثم من
هذا القبيل من فاتته صلاة العصر فصلى المغرب

قتل قصاصا ظانا الجواز هاهنا ومن هذا النوع الثاني من
وطريق الجهل الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وهذا الذي
لا يخالف الكتاب ولا السنة المشهورة ولا الاجماع بان يكون
للجهل واقعا في حكم يمكن ان يكون الجهل في ذلك الحكم اجتهادا
صحيحا لوجود ما يصلح دليلا للاجتهاد على ظاهر كتاب
او سنة او اجماع او قياس مثل ان يكون للمقتول وليان
فيعفو احدهما عن القتل ثم يقتله الاخر عمدا ظانا ان
حق القصاص باق له لعدم علمه بعفو صاحبه او لجهله
بان عفو صاحبه مسقط للقصاص عن القاتل بناء على
ظنه ان القصاص قد ثبت لكل منهما على الكمال فلا يسقط
ولاية اقتصاص احد بما يعفو الاخر فلا يقتص من الولي
القاتل لان جهله بسقوط القصاص جهل في موضع الاجتها د
لان من اهل المدينة من قال بان القصاص لا يسقط بعفو احد
الاولياء حتى يكون لمن لم يعف استيفاؤه وذلك شبهة ظاهرة ة
لدرء القصاص والجهل في موضع الشبهة كجهل من زنى بجارية
والده على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لان الاملاك
بين الاباء والابناء متصلة ينتفع احد بمال الاخر فصار
شبهة في سقوط الحد بخلاف جارية اخيه فانه لو زنى بها
وقال ظننت انها تحل لي لا يسقط الحد لان منافع الملك
بين الاخوان متباينة عادة واعلم ان الشبهة
الاولى تسمى شبهة الفعل بان يظن ما ليس بدليل الحل دليلا
مطلقا للحل فيسقط الحد للشبهة خلافا لزفر ولكن لا يثبت
النسب ولا تجب العدة لان الفعل قد تمحض زنى بخلاف شبهة
المحل وتسمى شبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل النافي للحرمة
لكن تخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ جارية ابنه او ابنته

فانه

فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض
زنا نظرا الى الدليل وهو قوله عليه الصلاة والسلام انت
ومالك لابيك واما جارية الاخ والاخت فليست بمحل للاشتباه
شيئا ما اصلا لا لشبهة الفعل ولا لشبهة المحل ولا يسقط
بها الحد ولا يثبت بها نسب ولا تجب بها العدة ومنها
الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا فان جهله بالشرايع
يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة ولم يبلغه الدعوة
لا يجب عليه قضاؤهما لان دار الحرب ليست بمحل لشهرة احكام
الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام فانه يجب عليه
قضاء الصلوات وان لم يعلم بوجوبها لانه متمكن من السؤال
عن احكام الاسلام وترك السؤال تقصير منه فلا يكون عذرا
وذلك لانه لا بد في التكليف من سماع الخطاب اما حقيقة
بالبلوغ او تقديرا بالشهرة في محله وبه خرج الجواب عن قول
زفر بانه ايضا يجب عليه بقبوله الاسلام لانه صار ملتزما
للاحكام ولكن يقصر عليه الخطاب والاعلام وذلك لا يسقط
القضاء عنه في الاسلام لعدم تقرر السبب الموجب في حقه وهو
الاسلام كالنائم اذا انتبه بعد مضي وقت الصلاة انتهى
وفي تنظيره نظر لا يخفى ويلحق بجهل من اسلم في دار الحرب
جهل الشفيع ببيع دار تجنب داره فان دليل العلم خفي في حقه
لانه ربما يقع البيع ولم يشتهر حتى اذا علم الشفيع بعد زمان
يثبت له حق الشفعة وكذا جهل الامة بالاعتاق فان الامة
المنكوحة اذا اعتقت ثبت لها الخيار فاما اذا اعلمت
بالاعتاق ولم تعلم ان لها الخيار شرعا كان الجهل عذرا
لانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام
الشرع وكذا جهل البكر البالغة بانكاح الولي فانه

فاما اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب او الجد يصح النكاح
ويثبت لهما الخيار بالبلوغ وكان الجهل منهما عذرا لخفاء الدليل
اذ الولي قد يستبد بالانكاح وان علما النكاح ولم يعلما ان
لهما الخيار لم يبطل خيارهما حتى لو سكتا يكون ذلك رضا بالنكاح
لان ثبوت الخيار معلوم والمانع من العلم معدوم واما اذا
زوجهما غير الاب والجد من غير كفو او بغبن فاحش لم يصح
النكاح اصلا وهو [illegible] المذهب وذكر في شرح
الوقاية لان المالك انه يصحح النكاح لاهلية الشفقة ولكن يكون
لهما الفسخ ولا يوجد له رواية والله اعلم وكذا اجهل الوكيل
بالوكالة او بالعزل وجهل المأذون بالاذن او بالحجر عذر
حتى لو لم يعلما بالوكالة والاذن وتصرفا قبل بلوغ
الخبر لهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى فيكون موقوفا
على الوكالة كتصرف الفضولي والعبد المحجور وكذا لو
تصرفا قبل العلم بالحجر والعزل ينفذ تصرفهما على الموكل
والمولى بثبوت العزل والحجر لان جهلهما عذر لخفاء الدليل
اذ الموكل والمولى قد يستبدان في التصرف فلا يعلم الوكيل
المأذون والسفه وهو في اللغة الخفة وفي الحكم
والجهل واصطلاحا خفة تعتري الانسان فتبعثه على
التصرف في ماله بخلاف موجب الشرع ومقتضى العقل
بالتبذير والاسراف مع قيام حقيقة العقل وهو لا يوجب
خللا ونقصانا في الاهلية التي يتعلق بها الخطاب ولا يمنع
شيئا من احكام الشرع من الوجوب عليه وله فيكون مطالبا
بالاحكام كلها لسلامة بدنه وصحة عقله الا ان السفيه
مكابر لعقله بمقتضى عقله فلا يخرج بذلك عن كونه
اهلا لحقوق الله تعالى في الدارين واذا لم يخرج عن
لوجوده
ذلك

ذلك بقي اهلا لوجوب حقوق العباد بالطريق الاولى واذا كان
السفيه اهلا لوجوب شيء من احكام الشرع الواجبة
له وعليه فلا يسقط عنه وجوب الخطاب بحال سواء
حجر عليه او لم يحجر واذا بلغ الانسان سفيها يمنع ماله عنه
باجماع العلماء ويترك في يد من كان في يده من وليه او وصيه
بالنص وان ورد على خلاف القياس وهو قوله تعالى ولا
تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تعطوا
الذين يبذرون اموالهم واضاف اموال السفهاء الى الاولياء
لكونها في ايديهم ولانهم يقومون بها ويتصرفون
فيها وينفقون بها على من هي له ولانها بعضهم كلهم اموالهم
والشيء قد يضاف الى الشيء بادنى ملابسة ثم علق سبحانه
دفع المال اليهم بايناس الرشد منهم بقوله فان انستم
منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم قـال ابو
حنيفة ولما كان البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار
اثر الصبا فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه ماله
وان لم يؤنس منه الرشد لكونها مدة يصير الانسان فيها جدا
لان الخطاب لم يوضع عنه ولهذا اقام عليه الحدود ويجب
القصاص مع ان هذه العقوبات تندرئ بالشبهات
فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن النفس ففي المال اولى
لان المال تابع لها وعندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد
منه الرشد لانه تعالى علق الاتيان بايناس الرشد فلا يجوز
قبله وقولهما هو ظاهر الكتاب والله اعلم بالصواب
ثم السفه لا يوجب الحجر اصلا عند ابي حنيفة سواء كان
تصرفه مما لا يبطله الهزل كالنكاح والطلاق والعتاق
ففي الحديث ثلاث هزلهن جد النكاح والطلاق واليمين

وفي رواية العتاق بدل اليمين او مما يبطله الهزل كالبيع والاجارة
لا الحجر على الحر البالغ غير مشروع عنده وكذا عندهما فيما
لا يبطله الهزل واما فيما يبطله فيحجر عليه لان السفيه
مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا كالصبي والمجنون لان
الصبي يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق هنا فلان
يكون محجورا عليه كان اولى لا سيما وفي هذا الحجر نفع للعامة
لانه اذا افنى ماله بالتبذير يصير عيالا على المسلمين
ويستحق النفقة من بيت المال وفي التوضيح ان لم يحجر
السفهاء اسرفوا فركبتهم الديون فتضيع اموال
المسلمين في ذممهم مثل ان يشتري جارية بالنسيئة ولا فلس
له فيعتقها في الحال كما نقل ان واحدا من ظرفاء طلبة
العلم ببخارا وفقهائها انه دخل ذات مرة في سوق النخاسين
فتعلق بجارية بلغت في الحسن غايته فتحير من مكايدة
سيدتها في ثمنها وكان في الفقر والمنزلة في مرتبة لم
يملك قوت يومه فضلا عن ان يملك ما لا يجعله ذريعة
الى مواصلتها فاستعار من بعض خلانه ثيابا نفيسة
وبغلة لا يركبها الا عظام الملوك فلبس لباس التلبيس
وركب البغلة وشد كاردسية مسلوك في ركابه مطرقين
حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخارا الملقب
بصدر جهان فجلس على مرتبة اي على وسادة صغيرة
ودعا صاحب الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار
واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول ثم رجع الى
منزله متلبسا بهجة وسرورا وردا لعواري الى اهلها
فلما جاء البائع لتقاضي الثمن لقي المشتري وعرف ثبوته
فاخذ بنتف عنفقته اي لحيته والسكر اي من

الخمر

الخمر على وجه السفه والاختيار او من المثلث العنبي لانه
انما يحل عند ابي حنيفة وابي يوسف بشرط عدم الاسكار
ثم السكران حصل من شرب شيء مباح مثل البنج والافيون
للتداوي وكشرب المكره للخمر بالقتل او بقطع العضو
وكشرب المضطر الخمر للعطش وكشرب ما يتخذ من الحنطة
او الشعير او الذرة او العسل عند ابي حنيفة فهو كالاغماء
يمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات لانه
لما كان السكر في هذه الصورة بطريق مباح نزل منزلة
الاغماء في جميع الاحكام لانه نوع داء كالمرض وهذا
في ظاهر الرواية خلافا لما يروى عن ابي حنيفة وسفيان
الثوري من انه لا يمنع صحة الطلاق من تقدم استعمال
البنج وغيره ونحوه كذا ذكره الرهاوي واعلم
ان فخر الاسلام وكثير من العلماء ذكروا البنج من امثلة
المباح مطلقا وذكر قاضي خان في شرح الجامع ناقلا
عن ابي حنيفة ان الرجل اذا كان عالما بتاثير البنج
في العقل فاكله فسكر يصح طلاقه وعتاقه وهذا
يدل على انه حرام ذكره ابن الملك والمعنى ان
وصوله الى حد السكر محرم وهو لا ينافي ان يكون فيما قبله
مباحا واما السكر من شرب شيء حرام كالخمر والمطبوخ
ادنى طبخه ونحوهما فلا ينافي الخطاب بالاجماع ويدل
عليه قوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى ويلزمه
احكام الشرع وتصح عباراته بالطلاق والعتاق والبيع
والشراء والاقارير والاقرار بالحدود الخالصة لله تعالى ولو
اقر بشرب الخمر وانتشى لا يحد لان الرجوع عن الاقرار بالحدود
الخالصة جائز اذ لا مكذب له وقد وجد دليل الرجوع

اقامة للدليل مقام المدلول فيما يندرئ بالشبهات وقيدنا
الا اقرار بالحدود لانه لو زنى في سكره يحد اذا صحا اذ السكر
ان يواخذ بافعاله لان سكره لا يستقيم شبهة دارئة للحد
لحصوله بسبب محظور لا يصلح سببا للتخفيف وقيدنا
للحدود الخالصة لانه لو اقر بالقذف او القصاص يواخذ
بالحد والقود لان الرجوع لا يصح فيهما لوجود المكذب
فاذا كان صحة الرجوع لا يبطلها فما بالك بغير المرجح
هذا وقد نقل شمس الائمة اتفاق ائمتنا الثلاثة على
ان المعتبر في السكر هنا اختلاط الكلام لا ان الهداية وفي
ان لا يعرف بين الارض والسما والرجال والنسا انما
اعتبر فيما يندرئ بالشبهات من الحدود واما اذا تكلم السكران
بكلمة الكفر فلا يحكم بكفره لان الردة تبتني على تبدل
الاعتقاد والسكران غير معتقد لما يقوله وفي العيان
وهو قول ابي يوسف انه في ذلك كالصاحي حتى تبين منه
امرأته اما اذا اسلم فانه يحكم باسلامه ترجيحا لجانب
الاسلام وكون الاصل هو الاعتقاد كالمكره وبقي من
العوارض المكتسبة ايضا الهزل وقد اهمله المختصر
وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ
استعارة وهو ... قول ابي منصور والاحسن
منه ان يقال هو ان المراد بالشيء غير ما وضع له ولا مناسبة
بينهما وقد يعرف الهزل بانه لفظ لا يراد به معناه الحقيقي
ولا المجازي وقيل ما لا يراد به معنى وهو ضد الجد
كما قال تعالى انه لقول فصل وما هو بالهزل وهو ينافي
اختيار حكم ما هزل به والرضا به ولا ينافي الرضا بالمباشرة
واختيارها لان تلفظ الهازل انما هو عن رضا واختيار

صحيح

صحيح لكنه غير راض بحكمه ولا مختار له وانما جمعنا بين الرضا
والاختيار لان الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في المكره
فان المكره على الشيء يختاره ولا يرضاه اذ الاختيار هو القصد
الى الشيء وارادته والرضا ايثاره واستحسانه ثم الهزل
لا ينافي الاهلية ووجوب الاحكام ولا يكون عذرا في وضع
الخطاب بحال ولكنه لما كان اثره في انعدام الرضا بالحكم
لا في انعدام الرضا بالمباشرة وجب النظر في الاحكام فكل
حكم يتعلق بالعبارة دون الرضا كالنكاح يثبت وكل حكم يتعلق
بالرضا لا يثبت فصار الهزل في جميع التصرفات بمعنى خيار الشرط
في البيع ابدا من حيث ان خيار الشرط في البيع يعدم الرضا بحكم
البيع ولا يعدم الرضا بنفس البيع لان قوله بعت واشتريت يوجد
برضى العاقد واختياره ولكن لا يثبت به الحكم لعدم الرضا
به فكذا في الهزل ولكن بينهما فرق من حيث ان الهزل يفسد
البيع وخيار الشرط لا يفسده ثم الهزل بالردة كفر لان التلفظ
به هزلا استخفاف بالدين الحق وهو كفر فيصير مرتدا بنفس
الهزل لا بواسطة اعتقاد ما هزل به والمعنى انه يكفر
حين تلفظه بكلمة الكفر وان لم يعتقد مدلولها لكونه استخفا فا
بالدين وهو كفر قال الله تعالى حكاية عنهم انما كنا نخوض
ونلعب قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا
قد كفرتم بعد ايمانكم بخلاف المكره اذا اجرى على لسانه كلمة
الكفر حيث لا يكفر لانه غير راض بالمباشرة والحكم جميعا فصار
كان المباشرة لم توجد فان قلت ... فقد
نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن تكفير اهل القبلة قلت
النهي عن تكفيرهم لاعتقادهم ان ما ذهبوا اليه هو الدين الحق
وتمسكهم في ذلك بنوع دليل من الكتاب والسنة وتاويله

على وفق مرادهم والهازل بالدين لم يبق من اهل القبلة بنفس الهزل
لانه لم يتمسك في ذلك بشبهة فلم يمكن جعله منهم بتنبيه
والمراد بقوله صلى الله عليه وسلم من صلى صلاتنا الحديث
من فعل هذه الافعال ولم يحدث شيئا يناقض الاسلام الا
فيحكم باسلامه بطريق الاستدلال الا ترى انه لو فعل وكان
منكرا للحشر او الصانع او نحو ذلك لا يكون مسلما
قطعا لوجود ما يناقض الاسلام لتواتر هذه الامور
عن الشارع عليه السلام فكذا اذا تكلم بالكفر
هازلا اما لو هزل الكافر وتبرأ عن دينه حكمت بايمانه في
حق احكام الدنيا لانه باشر الاقرار على سبيل الرضا والاختيار
وهو الركن الاصلي في احكام الدنيا على ان الاصل فيه
مطابقة اللسان لما في الجنان فيجب الحكم بايمانه
بناء عليه كالحكم بايمان المكره على الاسلام اذا اسلم بناء على التلفظ
بالاقرار و(السفر) وهو في اللغة قطع المسافة مطلقا
وفي الشرع الخروج المديد عن موضع الاقامة بمفارقة
العمران من الجانب الذي يخرج منه على قصد السير مدة
ثلاثة ايام ولياليها ويثبت احكامه بنفس الخروج من
عمران المصر بالسنة المشهورة عن النبي صلى الله عليه
وسلم فانه كان يترخص برخص المسافرين من حين يخرج
الى السفر وكان القياس ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام
السفر مسيرة ثلاثة ايام لان العلة تتم به والحكم لا يثبت
قبل تمام العلة لكنه ترك بالسنة تخفيفا للرحمة في حق
الجميع اذ لو توقف ثبوت الترخص به على تمام العلة
لم يثبت لمن لم يكن قصده الا مسيرة ثلاثة ايام حق الترفيه
في جميع مدة السفر وهو خلاف الموضوع اذ كون الرخصة

تمامه

تمامه فيؤثر في قصر ذوات الاربع من الصلوات بحيث لا يبقى
الاكمال مشروعا خلافا للشافعي فعلى هذا لو اتم مع تركه
القعود بطل فرضه عندنا خلافا له وفي تأخير وجوب
الصوم الى عدة من ايام اخر لا في اسقاطه فيبقى واجبا حتى
صح اداؤه ثم السفر من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا
سواء كان موجبا للمشقة او لا لكونه من اسباب المشقة
فاعتبر نفس السبب سببا للرخصة واقيم مقام المشقة
بخلاف المرض حيث لم تتعلق الرخصة بنفسه فانه متنوع
الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر فتعلق الرخصة بما
يضر به الصوم وفي النوع منه اذا نوى الاقامة
قبل الثلاثة تصح وان كان في غير موضع الاقامة لان الاول
منع للسفر وهذا رفع والمنع اسهل من الرفع (والخطأ)
وهو لغة ضد الصواب واصطلاحا وقوع الشيء على خلاف
ما اريد وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل
عن اجتهاد لعدم القصد فلو اخطأ المجتهد في الفتوى بعد
استفراغ وسعه لا يكون اثما ويستحق اجرا واحدا ويصير
شبهة في العقوبة حتى لا يأثم الخاطئ ولا يؤاخذ بحد كما
اذا زفت اليه غير امرأته فظنها امرأته فوطئها لا يحد
ولا يصير اثما اثم الزنا ولا يطالب بقصاص كما اذا رأى شبحا
من بعيد فظنه فظنه صيدا فرمى اليه فقتله فكان انسانا
لا يكون اثما اثم القتل العمد ولا يجب عليه القصاص لكن
لم يجعل عذرا في حقوق العباد والواجب فيها ضمان
العدوان فاذا اتلف مال انسان خطأ بان رأى شيئا من بعيد
فظنه صيدا فرمى اليه فقتله وكان شاة انسان وجبت
بالخطأ الدية لانها من حقوق العباد والواجب فيها ضمان

المحل لاجل الفعل فتعتمد عصمة المحل ولهذا لا يعتمد تقييد
الفاعل حتى لو افسد جماعة مال انسان وجب ضمان واحد
ويقع طلاق الخاطي كما اذا اراد ان يقول اقعدي فجرى
على لسانه انت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند
الشافعي لا يقع الا انه قياسا على النائم وهذا
القياس ضعيف لان النائم عديم الاختيار والخاطي
عالم بكلامه غير انه واقع بتقصيره في امرأته والمراد
من قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان حكمه
الاخروي لا حكم الدنيا الا ترى انه يؤاخذ بالدية في الكفارة
كما نص عليهما في الآية ويجب ان ينعقد بيع الخاطي كما
اذا اراد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك كذا
بكذا فقال المخاطب قبلت اذا صدقه خصمه بان كان
صدور الايجاب منك كان خطا ويكون بيعه كبيع المكره
فينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه اختياري
لا طبيعي كجريان الماء ولما وجد الاختياري ينعقد
ولكنه يفسد لعدم وجود الرضا و[illegible] والاكراه
وهو حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل
عليه بالوعيد ويتحقق بغلبة الظن وقوع ما هدد
به ان خالف وهو انواع ملجئ لعدم الرضا ويفسد
الاختيار كالاكراه بالتهديد باتلاف نفسه او عضو
من اعضائه وهو الاكراه الكامل وغير ملجئ وهو يعدم
الرضا ولا يفسد الاختيار كالاكراه بالقيد او الحبس
مدة مديدة او بالضرب الذي يخاف به على نفسه التلف
او لا لعدم الرضا ولا يفسد الاختيار ونوع ان يهتم
ويغتم المكره كحبس ابيه او ابنه او اخيه او زوجته

او ابنته او اخته او ما يجري مجرى ذلك والاكراه باقسامه
الثلاثة لا ينافي الخطاب والاهلية ثم المكره عليه منوع الى
فرض كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء
فانه يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى قتل عوقب عليه
لكونه مباحا لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ولو امتنع
عنه القي نفسه الى الهلاك من غير فائدة اذ ليس فيه
قضاء حق الشرع وبين حظر كالزنا وقتل النفس المعصومة
فانه يحرم فعلهما عند الاكراه وبين اباحة كالافطار في الصوم
المفروض فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر وبين رخصة كاجراء
كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه يرخص له ذلك مع اطمئنان
القلب بالتصديق اذا كان الاكراه ملجئا ولعل الفرق بين
الاباحة والرخصة ان الاولى تقتضي استواء الامرين بخلاف
الثانية فان العزيمة وهي الترك اولى وكذا لو امتنع
حتى قتل صار شهيدا وليس الامتناع عن الافطار من
هذا القبيل لانه يمكن التدارك بالقضاء وقد يباح
في الشرع حالة الاضطرار من مرض او سفر فيباح له
بالاكراه كما يباح له في الحالتين المذكورتين لدفع ما اورد ابن
الملك بقوله لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها في الرخص
والرخصة واطال الكلام في تحقيق المرام نعم
لو مثل للاباحة بما اذا اكره بوعيد متلف على شرب خمر او
اكل لحم خنزير فانه يباح له التناول على حقي
انه يثاب ولا يعاقب بذلك لكان اظهر على انه مشتمل
على الرخصة ايضا كما لا يخفى ثم ما صلح ان يكون المكره
فيه آلة للغير كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان
ان ياخذ آخر ويلقيه على مال فيتلفه او على نفس

او

فيقتله فالضمان على المكره ان كان القتل عمدا بالسيف.
وكذا الدية على عاقلة المكره ان كان خطأ ووجبت الكفارة
على المكره لا يصلح كالاكل والوطء فيقتصر الفعل على المكره
ولا ينسب فعله الى المكره واما في نسبته الى المكره من حيث
انه اتلاف فقد اختلف فيه ذكر في الخلاصة وشرح الطحاوي
انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون الآمر
وفي المحيط يجب الضمان على الآمر والحرمات تنقسم
اي المحرمات انواعا اي اربعة انواع باعتبار اثر الاكراه
فيها بالاسقاط وعدمه منها اي من المحرمات ما لا رخصة فيه
فيها اي حرمة لا تنكشف ولا يدخلها رخصة بعذر الاكراه
كالزنا بالمرأة لانه كالقتل لما فيه من فساد الفراش وضياع
النسل لان ولد الزنا هالك حكما فكان الزنا كالقتل وكقتل
المسلم لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره ٥
والمكره عليه وهو المقصود بالقتل يعني القاتل والمقتول
في استحقاق العصمة وخوف التلف سواء فلا يحل للقاتل
ان يقتل غيره لتخليص نفسه فصار الاكراه في حكم العدم
في حق اباحة قتل المكره عليه للتعارض بينهما في استحقاق
الصيانة فاذا قتله فكأنه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمة
طرف الغير كحرمة نفسه فلا يرخص للمكره في اتلاف طرف
الغير لصيانة نفسه بخلاف طرف نفسه حتى لو اكره على
قطع يده بالقتل حل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده وقيد الزنا
بالمرأة لان زنا المرأة يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت
بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في
التمكين معنى القتل الذي هو المانع عن الترخص في جانب
الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا اسقط الاثم والحد
عنها

عنها ومنها اي من الحرمات ما اي حرمة يحتمل السقوط
اي باصله بمعنى ان الحرمة ترتفع بالكلية وتصير حلالا
الاستعمال بالاكراه كحرمة الخمر والميتة فتباح بالاكراه
الملجئ لان الاستثناء من الحرمة حل وهو قوله تعالى
قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه حتى لو امتنع
المكره كان آثما فيضيع دمه فلو كان الاكراه غير
ملجئ لا يحل له التناول لعدم الضرورة الا انه اذا شرب
لم يحد استحسانا لان للاكراه شبهة فانه اذا تكامل
الاكراه اوجب نفي الحد فاذا قصر اوجب شبهة
كوطء الجارية المشتركة في درء الحد ومنها اي ومنها حرمة لا تحتمل
اي لا يحتمل السقوط بالمثل لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة
الكفر فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقط ومنها اي ومنها
حرمة تحتمله اي السقوط في الجملة كحرمة مال الغير لانها
تسقط بعذر اذن صاحبه ولا تسقط بعذر اي بعذر
الاكراه ويحتمل الرخصة اي يرخص فيها مع قيام الحرمة
كتناول المضطر مال الغير فانه حرام قال تعالى ولا تأكلوا
اموالكم بينكم بالباطل واذا اكره اكراها كاملا جاز له ان
يفعل له ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز ان
يجعل المال وقاية للنفس واذا استوفاه ضمنه لبقاء
عصمته ولا تسقط الحرمة في هذين القسمين ومنها الثالث
والرابع ولهذا لو صبر فيهما حتى قتل صار شهيدا لانه
يكون باذلا نفسه لاعزاز دين الله تعالى في الاول ولاقامة
حق الشرع بالكف عن مال المسلم في الثاني.

فصل في المعرفات

وهذا الفصل من المزيد على الاصل اي هذا فصل في

متشابه منتفٍ فهذه ثمانٍ من اصول مهمات الالهام ومنه
الالقاء في الروع من علم يدعو الى العمل به من غير استدلال باية
ولا نظر اعتبار في حجة ليس بحجة مضعفة في المحجة ولا يجوز
العمل به عند الجمهور وقال بعض الصوفية انه في حق الاحكام
حجة اي فيجوز العمل به ورد عليهم بان يقال انهمت
ان القول بالالهام باطل فالهامي حجة ام لا فان قال حجة بطل
قوله وان قال لا فقد اقر ببطلان الالهام في الجملة وان كان
الالهام بعضه صحيحا وبعضه باطلا لم يمكن الحكم بصحة
كل الالهام على الاطلاق ما لم يقم دليل على صحته فحينئذ
يكون المرجع الى الدليل دون الالهام هكذا افرده الشارح
ولعلهم ارادوا ان الهام الخواص دون العوام معتبر في الاحكام
التي لا نص في الاحكام الشرعية بان الهموا ان يفعلوا بعض الامور
المباحة او يتركوا بعضها حيث لا غرض لهوى انفسهم
في فعلها وتركها فيلزموا انفسهم ان لا يخالفوها والذي
يظهر لي ان ما حدثهم في هذا المرام قوله عليه الصلاة والسلام
كما رواه الشيخان وجماعة من الاعلام لقد كان فيمن قبلكم من
الامم محدثون بفتح الدال المشددة اي ناس ملهمون
الصواب فان يك في امتي احد اي واحد منهم فرضا فانه
عمر يعني وان يك اكثر فهو حينئذ اولى واظهر قال
التوربشتي في كلامهم المحدث هو الرجل الصادق الظن
وهو في الحقيقة من القي في روعه شيء من قبل الملأ الاعلى
فيكون كالذي حدث به والفراسة وهي ما يقع في
القلب بغير نظر في حجة قال الشارح هذا اوقع في دليل
من قال الالهام حجة لانه من المتعرفات فظنه المصنف
منها وقد اجيب عنه بانا لا ننكر كرامة الفراسة

ولكنا

ولكنا لا نجعل ذلك حجة لجهلنا انه من الهام الله تعالى او من
الشيطان او من النفس انتهى واقول الفرق
بين الالهام والفراسة بان الاول غير مقرون بدلالة والثاني
مقرون بامارة وعلامة الا انها ليست حجة قطعية بل فيها
افادة ظنية ويدل على صحتها في الجملة قوله تعالى
ان في ذلك لايات للمتوسمين وقوله عليه الصلاة
والسلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله رواه
البخاري في تاريخه والترمذي عن ابي سعيد وتحقيق
هذه المسألة في تصنيف لابن قيم الجوزية
في احكام السياسة باعلام الفراسة والحكم اي الحكم
الالهي ما ثبت هو بفتح اللام وسكون الموحدة اي
غلبة وقهرا على عباده ثم توافقا لهديهم تخالفا لهواهم
وبهذا يشق على انفسهم ويجب التعبد عليهم بحكمه الوارد
اليهم كما يشير اليه قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده وقوله
والله غالب على امره وقوله عليه الصلاة والسلام لا معقب
لحكمه ولا راد لقضائه هذا ما ظهر لي من المرام
في حل هذا الكلام وقال الشارح هذا الكلام وقع في
اثناء بيان الاحكام لانه المقصود ثم قال اعلم ان حكم
الله صفة ازلية لله تعالى وكون الفعل واجبا وفرضا وسنة
ونفلا وحسنا وحلالا وحراما محكوم الله تعالى يثبت
بحكمه وهو ايجاد الفعل على هذا الوصف وانما سمي حكم
الله في عرف الفقهاء والمتكلمين بطريق المجاز اطلاقا لاسم
الفاعل على المفعول ثم المحكوم الذي يسمى حكما مجازا
وهو الوجوب وكذا صفات الافعال لا نفس الفعل
لان نفس الفعل يحصل باختيار العبد وكسبه وان كان

خالقه تبارك وتعالى والحكم ما ثبت جبرا ساء العبد او ابى وانه هو
ما يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم كذا في النسخ المصححة
وفي نسخة بصحة النظر وبني عليها الشارح كلامه واعترضه على
الماتن بان هذه اقصر وفي عبارة المشايخ بما افسد بها اذ لفظهم
هو ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم والنظر
عبارة عن ترتيب تصديقات علمية او ظنية ليتوصل
بها الى تصديقات اخر فترك قيد الامكان وجعل التوصل
بالصحة ومن صفة النظر لانه والتوصل يتعلق هذه
بنفس النظر الموصوف بالصحة وابن [illegible]
من ذاك انتهى ولا يخفى ان قيد الامكان ليس بضروري
لان الاستدلال والتوصل من افعال المكلف ومثل
هذا كثير الاستعمال كما يقال الفعل ما يكتب به الكتاب والمفتاح
ما يفتح به الباب واما قوله بصحة النظر فصحيح ايضا فان
المراد به النظر الصحيح والباء للسببية [illegible] وهي ماخوذة
من حج اذا غلب سميت بذلك لانها تغلب من قامت
عليه والزمته حقا وهي مستعملة فيما كان قطعيا فيما
الاعتقادات كقوله تعالى قل فلله الحجة البالغة وقوله
وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه او غير قطعي بان
يكون ظنيا كما في العمليات والفقهيات وقد تطلق على ما
يكون صورته حجة ومنه قوله تعالى حجتهم داحضة عند
ربهم اي زائلة وباطلة والبرهان نظيرها اي نظير الحجة
لكن يستعمل في القطعي عند قوم وهو الظاهر كما يشير اليه
قوله سبحانه قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وهو
ماخوذ من برهن اذا ظهر وتبين وكذا البينة وهي فعيلة
من البيان مبالغة ومنه قوله تعالى افمن كان على بينة من

من ربه وقوله عليه السلام البينة على من ادعى فتكون مستعملة في
القطعية مرة وفي الظنية اخرى [illegible]
[illegible] لانه لولا تلقيه بالقبول لما اشتهر في
النقول قال الشارح هذا من تصرف هذا المصنف وعبارة
الاصل ما استقر في النفوس من جهة شهادات العقول
وتلقته الطباع السليمة بالقبول ولا يخفى عليك ان المصنف
ان احتج بان المصنف ليس من تبيان كلام المتعسف مع
ان لفظ اشتهر اوفق لمعنى العرف من لفظ استقر [illegible]
[illegible] اي على عقله او قوله او نزله وعاودوه
اي مرة بعد اخرى على حكمه وامره جعل الله سبحانه
عاداتنا عبادات فان عادة السادات سادة العادات لانها
تقرونها بتصحيح النيات والصلاة والسلام على سيد الكائنات
وسيد الموجودات والحمد لله الذي بنعمته تتم
الصالحات وفرغ مؤلفه من تصنيفه بعون
الله وحسن توفيقه يوم الخميس
منتصف شهر محرم الحرام عام حادي
عشر بعد الالف من هجرة خير
الانام وكان الفراغ من كتابته
له يوم الثلاث المبارك
في اوائل شهر شعبان
الذي شر شهور
[illegible]
وصلى الله
على محمد
وسلم

[illegible] بيد العبد الفقير [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
وصلى الله على سيدنا محمد [illegible]

خلائقه تعالى والله تعالى والحكم ما تبت جبرا سائر العبد او انى والرسول
هو ما يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم كذا في النسخ المصحح
وفي نسخة بصحة النظر وبني عليها الشارح كلامه واعترضه على
الماتن بان هذه اخصر في عبارة المشايخ بما فسد بها الدليل
هو ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم والنظر
عبارة عن ترتيب تصديقات علمية او ظنية ليتوصل
بها الى تصديقات اخر فترك قيد الامكان وجعل التوصل
بالصحة وهي صفة النظر لا به والتوصل يتعلق هذا
بنفس النظر الموصوف بالصحة وان [illegible]
من ذلك انتهى ولا يخفى ان قيد الامكان ليس بضروري
لان الاستدلال والتوصل من افعال المكلف ويحتمل
هذا الكثير الاستعمال كما يقال الفهم ما يكتفى به الكتاب والمقا
ما يفتح به الباب واما قوله بصحة النظر فصحيح ايضا فان
المراد به النظر الصحيح والبا للسببية [illegible] وهي ماخوذة
من حج اذا غلب سميت به لانها تغلب من قامت
عليه والزمته حقا وهي مستعملة فيما كان قطعيا فيما
الاعتقادات كقوله تعالى قل فلله الحجة البالغة وقوله
وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم على قومه او غير قطعي بان
يكون ظنيا كما في العمليات والفقهيات وقد تطلق على ما
يكون متوهمه حجة ومنه قوله تعالى حجتهم داحضة عند
ربهم اي زائلة وباطلة والبرهان نظيرها اي نظير الحجة
لكن يستعمل في القطعي عند قوم وهو الظاهر كما يشير اليه
قوله سبحانه قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وهو
ماخوذ من برهن اذا ظهر وتبين وكذا البينة وهي فعيلة
من البيان مبالغة ومنه قوله تعالى افمن كان على بينة من

ربه وقوله عليه السلام البينة على من ادعى فتكون مستعملة في
القطعية مرة وفي الظنية اخرى [illegible] ما اشتهر لشهادة العقول
وتلقته الطباع [illegible] لانه لولا تلقيه بالقبول لما اشتهر في
العقول قال الشارح هذا من تصرف هذا المصنف وعبارة
الاصل ما استقر في النفوس من جهة شهادات العقول
وتلقته الطباع السليمة بالقبول ولا يخفى عليك ان المصنف
ان اختصر كلام المصنف ليس منه تبديل كلام المتعسف مع
ان لفظ اشتهر اوفق لمعنى العرف من لفظ استقر [illegible]
ما [illegible] اي على عقله او قوله او نزله وعاودوا
اي مرة بعد اخرى على حكمه وامره جعل الله سبحانه
عاداتنا عبادات فان عادة السادات سادة العادات لانها
مقرونة بتصحيح النيات والصلاة والسلام على سيد الكائنات
وسيد الموجودات والحمد لله الذي بنعمته تتم
الصالحات وقد فرغ مؤلفه من تحقيقه بعون
الله وحسن توفيقه يوم الخميس
منتصف شهر محرم الحرام عام حادي
عشر بعد الالف من هجرة خير
الانام وكان الفراغ من كتابته
له يوم الثلاث المبارك
في اوايل شهر شعبان
الذي من شهور
سنة ١٢١١
وصلى الله
على محمد
وسلم

[illegible]